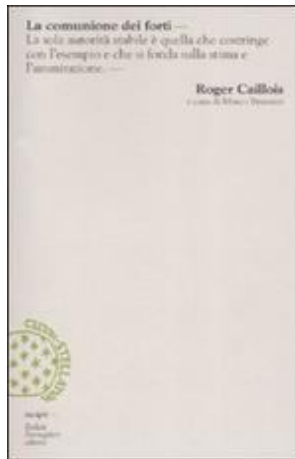


Roger Caillois
LA COMUNIONE DEI FORTI



Uscita a Città del Messico nel 1943, in tempi di guerra che per Caillois coincisero con l'esilio in Argentina, questa raccolta di saggi ebbe l'anno successivo una ristampa marsigliese amputata di circa due terzi, e da allora circolò mutila. A distanza di oltre sessant'anni viene riproposta in edizione integrale e il pensiero che vi si esprime è ancora sonante. Oltranza, paradosso ed enigmaticità non nascono solo dagli incroci disciplinari, allora inusitati, tra sociologia, antropologia, filosofia e teoria politica, ma sono la cifra stessa di una riflessione inclassificabile che ci interpella con immutata radicalità. Nel momento della mattanza, dell'antagonismo frontale e mortale tra democrazia e nazifascismo, Caillois non distoglie lo sguardo dalle debolezze e dai luoghi comuni della democrazia, e ne sottopone i principi a critica radente. Ai suoi occhi fascismo nazionalistico e democrazia universalistica sono in un certo senso accomunabili, al punto che uno si riduce a una "variante patologica" dell'altra. Il vero scarto da entrambi, dai loro difetti e dalla loro distruttività, sarebbe costituito da un



regime di "gerarchia degli esseri" fondato sull'eccellenza spirituale e le virtù individuali. È l'ideale "aristocratico" di una comunità di eletti in grado di instaurare un ordine insieme più universale della democrazia e più antiugualitario dei fascismi, e capace di un'ultima, spiazzante mossa utopica: l'identificazione possibile con il comunismo.

Incipit

22

Marco Brunazzi insegna Storia contemporanea presso l'Università di Bergamo e dirige l'Istituto di studi storici Gaetano Salvemini di Torino. Si occupa di tematiche legate al pregiudizio razziale e all'antisemitismo, con particolare riferimento all'Europa Orientale.

Roger Caillois

La comunione dei forti

a cura di Marco Brunazzi

Bollati Boringhieri

Prima edizione novembre 2007

© 2007 Bollati Boringhieri editore s.r.L, Torino, corso Vittorio Emanuele II, 86 I diritti di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati

Stampato in Italia dalla Litografia «Il Mettifoglio» di Venaria Reale (To)

ISBN 978-88-339-1605-7

Traduzione di Anna Baldi e Annamaria Laserra

Design Annalisa Gatto

www.bollatiboringhieri.it

La comunione dei forti

Prefazione

Questi vari saggi presuppongono tutti in ugual misura che la società sia una seconda natura e che non sia fuori della portata dell'uomo disciplinarla. Voglio dire che la società obbedisce alle proprie leggi e non ai desideri degli individui che la compongono. Certamente, dato che questi non vi vedono altro che se stessi, non si immaginano di buon grado che essa possa prendersi gioco dei loro sforzi e rendere vana la loro volontà. Le crisi, le guerre, le rivoluzioni avvengono inaspettatamente e, se previste, inevitabilmente. Come una valanga, una nazione precipita inesorabilmente verso la rovina. Che acconsenta felice al suo destino o che tenti di sfuggirgli, lo subisce in entrambi i casi. Lo slancio che la fa precipitare, l'inerzia che la paralizza sono ugualmente implacabili. Più precisamente, quella furia o quell'indifferenza non sono che i risultati di una condizione complessiva della società, effetto ultimo e supremo di innumerevoli cause remote. Questi risultati sono stati portati a maturazione e preparati a lungo da una quantità di fatti iniziali indipendenti e impercettibili che, oltre un certo punto del loro sviluppo, si trovano all'improvviso combinati e prorompenti. Determinano tutto e di tutto si avvantaggiano. Costituiscono il clima stesso della società e in essa pongono il punto di partenza del possibile e dell'impossibile.

La debole volontà di un individuo nulla può su questo movimento di tutto un mondo. Sarebbe come volere cambiare la direzione del vento o alterare il ritmo delle maree. Tuttavia, nel contrastare le forze sociali, l'uomo non è condannato a restare più disarmato di quanto lo sia rispetto alle leggi di natura. Persuadersi di una tale eventualità porterebbe alla disperazione e alla rovina. Ma l'uomo deve conoscere e misurare le forze che vuole dominare. È necessario che domi, diriga e divida le loro energie ribelli. Di per sé impotente, può comunque neutralizzare a vicenda i loro influssi sino a governarli a suo piacimento, inserendo nel loro meccanismo ogni tipo di raccordo e di accorgimento per equilibrarli e regolarli. Deve scoprire i punti in cui è più facile intercettare o deviare il loro impeto selvaggio, e presto impara a interromperne il corso necessario con delle specie di dighe, scambi o trappole. Così come non si evita una inondazione agitando le braccia al cielo, ma costruendo preventivamente un sistema complesso e ben calcolato di canali e barriere, l'uomo, con altrettanta scienza, intelligenza e opere, deve avere presa sulla storia come sulla materia.

D'altra parte, non c'è da temere che l'uomo l'addomestichi completamente. Resteranno sempre nella natura o nella società forze catastrofiche a sufficienza per soddisfare i cuori romantici che non desiderano altri destini se non le tempeste che travolgono o le guerre che distruggono. Nulla pare loro così nobile quanto il correre alla rovina. Si abbandonano volentieri alla grandezza dei cataclismi, nei quali si compiacciono di riconoscere gli effetti terribili di una volontà superiore. Persuasi e contenti della loro impotenza, trovano sacrilega l'ambizione di intervenire in un universo il cui disordine e la cui furia li affascinano. Tale disposizione di spirito è tutt'altro che rara ed è sufficiente per appiccare il

fuoco e incendiare tutto un mondo. Ogni demagogo sa come suscitare il fanatismo. Occorre soltanto l'istinto. Segue la tecnica, perfezionata dall'esperienza. Presto il trascinatore, se è abile e se una qualche genialità ispira il suo procedere, può trarre dai suoi primi successi un prestigio che gli faciliterà risultati ancora superiori. Alla fine il potere gli fornisce i sistemi coercitivi utili ai suoi disegni, ed eccolo capace di trasformare più di quanto si immaginasse all'inizio. Se appena conosce l'arte elementare di assecondare le passioni, di esaltare la cupidigia, di incutere timore e di alimentare le discordie, già si direbbe in grado di modellare il corso della storia. In realtà, ha semplicemente sviluppato le energie a disposizione e vi si è abbandonato senza mettervi mano, trascinato dal torrente che ha avuto però cura di deviare sul versante più scosceso.

Da ogni parte, l'uomo si trova risucchiato dalle correnti provocate dalle sue azioni imprudenti. Si oppone troppo tardi alla loro violenza, che egli ha lasciato crescere, o finisce per consegnarvisi, colto improvvisamente da vertigine e disperando di poter contrastare un coinvolgimento così irresistibile.

Ma dominare delle forze non significa affatto scatenare la loro furia. Qualunque sia l'enormità della devastazione che ne risulta, l'effetto non può che essere negativo. Le tempeste non costruiscono. Un corpo che precipita è comunque temibile. Per provocarne la caduta non ci vogliono né tempo né studio. E il resto va da sé. Una semplice scossa genera il disastro: tutto concorre a renderne spaventose le conseguenze. Al contrario, non si edifica nulla senza riflessione o costanza. Sforzi continui e intelligenti sono necessari alla minima creazione. Così c'è una bella differenza tra lasciarsi andare e cercare di risalire la corrente. Seguire

un impulso e opporvisi non sono vie che si equivalgono: tutto ciò che l'una dispensa in termini di facilità ed ebbrezza, l'altra lo esige in fatica e lungimiranza.

Nella società l'individuo isolato è impotente. La massa lo schiaccia o lo ignora. Nulla che non si conformi immediatamente alle sue leggi e non adotti i suoi modi ha presa su di essa. *Sicut natura societas parendo imperatur.* Soltanto ciò che è di natura sociale può agire efficacemente sulla società. Non la si riforma se non affrontandola da potenza a potenza e creando al suo interno un centro di attrazione capace di scompagnarla. Tutto qui è prova di forza, di intensità, di fede, una vera lotta di Davide contro Golia, poiché per compiere un'opera apprezzabile si deve rinunciare a ogni aiuto e a ogni punto d'appoggio, non servirsi delle discese, ma risalirle sempre, non sollecitare le passioni, ma utilizzare costantemente la volontà e il controllo di sé. Nessun ordine può stabilirsi nella società, se quelli che lavorano a farlo regnare non sono già essi stessi disciplinati. Occorrono virtù ardue e un completo distacco dalla materia sociale. Il mondo non deve poter turbare coloro che si adoperano, con la loro azione, a sviluppare in esso una forza contraria alle sue inclinazioni naturali e capace di bilanciarne l'influenza. Non chiamerei élite null'altro che questa comunione dei forti, sdegnosi di tutti i beni e della vita stessa, votati a far concepire e rispettare un qualche potere spirituale da uomini altrimenti destinati a ricorrere alla violenza.

Molte debolezze e bramosie insidiano gli individui, ma la paura e la ragione trattengono i più dal prestarvi troppa attenzione. Ma questi stessi individui, riuniti in società - le più organizzate delle quali sono anche le più temibili -, non vedendo alcun potere in grado di fermare il loro, non hanno

più timore di commettere qualunque eccesso e smettono di obbedire a una legge che non dispone di alcun mezzo per impedire che la si trasgredisca. Così le nazioni ricorrono alle armi e prendono per massima i fanatismi che le animano o l'avidità che le precipita verso le conquiste. Sarebbe già qualcosa se fosse l'interesse a guidare queste masse, ma alla dimensione collettiva manca sia la volontà sia l'intelligenza che a volte permettevano all'individuo di controllarsi. Esse sono assolutamente primordiali, cieche, anonime e sembrano capaci soltanto di angoscia e paura, di risentimento e invidia.

Invano si tenta di organizzare le masse: l'ordine con il quale si vorrebbe farle rinsavire vi fa soltanto circolare meglio le logore emozioni che le sconvolgono e accresce la virulenza dei veleni che le terrorizzano. Più si rende la società compatta, più è grave il pericolo. Quando in essa tutto è congegnato per fremere al richiamo di una sola voce e per far sì che un'unica scossa si trasmetta all'istante dappertutto, si è certi che il congegno che permette trasmissioni così rapide e una coesione così perfetta non serve che a rendere queste masse ancora più masse. Non assomigliano neppure più alle bestie, governate almeno dall'istinto, bensì alla materia inerte, il cui destino altro non è, quando esce dalla sua immobilità, che schiacciare prima di essere schiacciata.

La formazione di un'élite presuppone il fermo proposito di sfuggire alla fatalità di un tale universo. Se non si rompe di netto con esso, non sembra esservi alcun modo per assumere il compito di dominare le sue leggi al punto da renderne inoffensive e addirittura benefiche le conseguenze. Se è possibile governare le energie vergini della società come le forze della natura, riuscire in questa impresa sta solo ad

esseri che avranno saputo porsi sin dal principio fuori della loro portata. Bisogna rompere con la società per opporvene una di genere nuovo, senza né passato, né radici, né legami di alcun tipo. Spogliati così di ambizioni terrene e intenti a instaurare un potere puro che li mantenga nei giusti limiti, più uniti dalla loro missione di quanto quelli che li circondano non lo siano dalla loro cupidigia o dalla loro storia, essi possono formare, con la loro comunione, un ambiente più forte di quello da cui hanno fatto secessione, e capace di obbligare quest'ultimo al rispetto, forse all'imitazione.

Ogni forma di distacco stupisce chi è avido. La preferenza per i beni ideali genera sempre inquietudine in chi è sensibile solo al possesso degli altri. E la ragione per cui, per instaurare nella società un potere spirituale, è necessario riunire e separare in essa una società del tutto opposta, spirituale anch'essa, da cui questo potere emanerà. Essa non si varrà, per farsi ascoltare, che dei poteri dello spirito. Non disponendo di alcuna coercizione, dovrà esercitare un ascendente. Rifiutando la forza, dovrà possedere una magia o una grazia, una qualche virtù insomma, che sarà il suo principio e che apparirà alla natura soprannaturale. Nulla infatti potrebbe stupirla maggiormente della rinuncia volontaria ai vantaggi che ci si assicura assecondandone la pesantezza.

Ecco gli argomenti di cui tratta quest'opera: le leggi della materia sociale, le ardue virtù necessarie a dominarle e la nozione di un'élite votata a questa guida.

La materia sociale

Sociologia del boia

Morte del boia

2 febbraio 1939: morte di Anatole Deibler all'età di settantasei anni.

A leggere gli articoli giornalistici dedicati alla morte di Anatole Deibler, «carnefice» della Repubblica, si direbbe che soltanto con la sua morte la società abbia scoperto l'esistenza del boia. In ogni caso, raramente una morte naturale ha suscitato tanti commenti sulla vita di un oscuro individuo che si sforzava di farsi dimenticare dagli altri e che manifestamente gli altri, da parte loro, desideravano dimenticare. Quell'uomo aveva fatto cadere le teste di quattrocento suoi simili, e ogni volta la curiosità si era diretta verso il giustiziato, mai verso il giustiziere. Nei suoi confronti regnava qualcosa di più di una congiura del silenzio. Era come se una proibizione misteriosa e onnipotente vietasse di parlare del maledetto, come se un ostacolo segreto e insuperabile si opponesse alla semplice idea di farlo.

Muore, e la sua morte è annunciata a caratteri cubitali nei titoli dei giornali, in prima pagina. Non si risparmiano né lirismo né fotografie. C'è da chiedersi se non succeda proprio nulla nel mondo, perché si possa prestare tanta attenzione a un fatto di cronaca. Eppure è in gioco la sorte dell'Europa,

forse la si sta decidendo: è il momento in cui un trionfo senza gloria consegna a un vincitore disonorato un'intera regione, la Catalogna, che l'eroismo di un popolo senza armi e abbandonato da tutti non poteva difendere più a lungo; è il momento in cui il capo di una grande nazione prende ufficialmente partito nella disputa che divide gli altri paesi e fa arretrare i confini della sua patria al di là di un oceano la cui immensità — si direbbe — non invita all'isolamento più di quanto garantisca da una minaccia. Tutto ciò non ha importanza. Lunghi articoli raccontano la carriera del defunto e dei suoi predecessori. Si precisa la sua posizione all'interno dello Stato. Si commentano le sue qualità professionali, il suo modo di fare, la sua «mano». Nulla si tace della sua vita privata, del suo carattere, delle sue abitudini. Non c'è particolare che sembri indegno dell'interesse del lettore. Si resta stupiti dell'eccesso di pubblicità accordato a un episodio che sembrerebbe giusto annunciare in un modesto trafiletto di poche righe. Imputare tale esagerazione alla curiosità morbosa del pubblico, che esige dai giornalisti la sua razione quotidiana, sarebbe una soluzione semplicistica, che non potrebbe comunque dispensare dal riflettere sulla natura *morbosa* di questa curiosità; dal porsi il problema della sua causa, della sua funzione, della sua finalità; dal far luce sui *bassi* istinti che essa sembrerebbe soddisfare. Ma, nel caso specifico, si può fare di meglio: le notizie pubblicate sul defunto boia sono infatti tutt'altro che insignificanti.

Molte di esse sembrano fare più onore all'immaginazione dei giornalisti che all'esattezza delle loro informazioni. Cosa tanto più degna di nota in quanto, nonostante le evidenti contraddizioni che emergono quando li si confronti tra loro, i vari articoli tracciano del boia una immagine analoga. Questa, a seconda degli autori, è composta da elementi

divergenti, la cui composizione finisce però ogni volta per formare un volto dall'identica espressione, come se, sentendosi fortemente sollecitata da uno stesso schema, affascinata da una stessa figura, l'immaginazione si fosse applicata a riprodurla con mezzi di fortuna e con elementi più o meno arbitrari. Si tratta di ricostruire questo modello ideale così persuasivo. Si ha in anticipo la certezza che il compito non mancherà di interesse, poiché ci si trova immediatamente di fronte a una strana difficoltà: più che sui fatti, gli autori degli articoli si trovano d'accordo sul loro alone leggendario; i loro resoconti si elidono a vicenda quando si tratta dell'incidente osservabile, materiale, storico, della morte di un vecchio, all'alba, in una stazione della metropolitana; viceversa si corroborano attraverso tutto ciò che costituisce una qualche aggiunta soggettiva e incontrollabile all'evento puro e semplice. In generale, non ci si aspetterebbe di trovare il reale fragile e confuso, e l'immaginario chiaro e resistente.

Non bisogna meravigliarsi troppo del fatto che le varie versioni sull'incidente non concordino. Sarebbe assurdo chiedere ai giornalisti più di quanto possano dare. Essi non hanno né il tempo né i mezzi per lavorare da storici. Rimane comunque sorprendente che, come per effetto di un'armonia prestabilita, siano arrivati a una tale intesa su tutto il resto. Forse hanno attinto alla stessa fonte,¹ ma, a parte il fatto che le informazioni sono lungi dal riferirsi tutte agli stessi particolari, questa spiegazione non rende affatto conto dell'impressionante identità dei commenti tendenziosi che le accompagnano.

In primo luogo, appare evidente la cura sistematica con cui il carattere del boia sembra essere opposto alla sua funzione. Poiché quest'ultima incute paura, l'uomo viene

mostrato timido e timoroso. La sua casetta viene paragonata a una casamatta della linea Maginot, tanto è provvista di dispositivi di sicurezza. Si racconta che, rifiutando di salire su un'automobile del Ministero della Giustizia, inviata a prelevare per un caso urgente, egli abbia chiamato un taxi giustificandosi così agli inviati del ministro: «Scusatemi, ma non mi fido degli sconosciuti» («Le Figaro»).

² Il suo mestiere è solenne e severo, mentre si dice che il boia sia cortese e alla buona. Ogni mattina porta a spasso il cagnolino, di pomeriggio frequenta le corse, si fa portare l'aperitivo a casa dal bar vicino, quando lo stomaco glielo permette; gli piace giocare a *manille* («Excelsior»), lo si descrive come un piccolo possidente («Le Figaro»), come un pensionato («Paris-Soir»); ha «proprietà» («L'Intransigeant»). La sua vita è quella di un funzionario puntuale, di un «buon padre di famiglia» («Paris-Soir», titolo). Nel suo quartiere lo chiamano «il borghese dell'alba» («Paris-Soir», sottotitolo) e senza malizia, a quanto pare, dato che il giornalista che segnala il particolare non sembra rendersi conto del doppio senso sinistro dell'espressione (il boia opera all'alba). Egli esercita la più implacabile di tutte le professioni, e gli si attribuisce un animo sensibile, sempre disposto a rendere servigi al prossimo e a soccorrere i poveri («Le Figaro»). I perfezionamenti da lui introdotti nella ghigliottina vengono attribuiti al suo temperamento umanitario («Le Figaro», «L'Intransigeant» ecc.).

1 Probabilmente le memorie di Deibler, pubblicate su «Paris-Soir». Queste memorie del resto nacquero già rimaneggiate, perché vennero redatte da un giornalista che aveva preso in affitto una camera in casa del boia, al fine di raccogliere le confidenze per conto del giornale.

2 Non c'è alcun dubbio che si tratti di una invenzione: non si decapita «d'urgenza».

Al suo volto viene prestata un'espressione dolce e malinconica. La sua professione è lugubre, brutale, sanguinaria, e lo si mostra dedito esclusivamente a lavori delicati e raffinati («Le Figaro»). Amante e creatore di bellezza, coltiva con gelosa cura rose rare, modella e cuoce vasellame artistico («Excelsior»). In privato soffre tormenti peggiori di quanti ne infligga in pubblico: suo figlio morì all'età di cinque anni per l'errore di un farmacista. Sua figlia, che invecchia senza trovare marito, conduce «un'esistenza da perseguitata». Ce n'è abbastanza per rattristare i giorni di questo boia suppliziato nella vita familiare («Paris-Soir»).

L'accanimento con cui si sottolinea il contrasto conduce talvolta alle più capricciose associazioni: un commentatore si chiede se quest'uomo, votato a occupazioni macabre, non abbia scelto di abitare in rue ClaudeTerrasse perché essa porta il nome di un musicista leggero («La Liberté»). In generale, il tema doppiamente lugubre della morte del boia ben si presta a suscitare ilarità mediante battute di circostanza o il richiamo a motti di spirito relativi alla professione del personaggio. Si osserva, per esempio, che nel mestiere di boia non esiste «stagione morta» («L'Ordre»). Tra gli aneddoti comici ce n'è soprattutto uno, grandioso e assurdo, che dà la misura di quel tentativo di liberazione dall'angoscia, di quel ricorso al sacrilegio costantemente rappresentato dal riso in simili occasioni. Uno dei Sanson, boia sotto Luigi XV, aveva la mano così leggera che si racconta operasse senza che il condannato sentisse nulla. Quando giustiziò Lally-Tollendal, questi chiese con impazienza: «Ebbene, che cosa aspetti?» E Sanson rispose con queste parole, in cui il comico nasce dall'orrore stesso e dipende dal fatto che ci si rivolge a un cadavere: «Già fatto, Monsignore. Guardate voi stesso» («Le Figaro»). Tuttavia

Deibler viene rappresentato come un personaggio del tutto indifferente, se non addirittura ostile, alle storie di carnefici e di esecuzioni. Rispedisce una collezione di opere sull'argomento a un inglese che gliene aveva fatto omaggio, con queste parole altere e un po' solenni: «Per tutto quanto concerne l'esercizio delle sue funzioni, il carnefici non deve saper leggere» («Le Figaro»).

Viceversa, in opposizione a questi aneddoti, si osserva una certa tendenza ad accentuare il carattere sinistro, implacabile, del pubblico carnefice. La sua esistenza è stata appena definita tranquilla che già la si dipinge come spaventosa. Come recita il titolo di un articolo, egli diventa così «il boia dalla doppia vita» («Paris-Soir»), Fin dall'infanzia vive separato dai suoi simili. A scuola, il mestiere di suo padre, che si dice egli ignori, lo condanna all'isolamento. I compagni lo perseguitano, lo insultano, lo escludono dai loro giochi («Paris-Soir», «Ce Soir»), e sono loro a rivelargli infine la «maledizione» che grava su di lui. Egli ne prova un terribile sgomento. Poi, facendo della sua ignominia un punto d'orgoglio, gioca a ghigliottinare i compagni e si ingegna a terrorizzarli («Paris-Soir»)³. Più tardi, quando cerca lavoro, le sue domande vengono respinte non appena si ode il suo nome «marchiato dall'infamia del sangue» («Paris-Soir»). La notte viene svegliato dal padre che urla allucinato: «Sangue! Sangue!» («Le Progrès de Lyon»). Effettivamente ben presto quest'ultimo dà le dimissioni: durante le esecuzioni si sente coperto di sangue, benché resti immacolato come i magistrati che gli stanno accanto («L'Intransigeant»).

3 È inutile sottolineare la gratuità di tutti questi dettagli.

Nessuno acconsente a dare la propria figlia in moglie al figlio del boia. Chiede la mano della figlia del carpentiere Heurteloup che fabbrica patiboli per tutto il mondo, il solo che, come lui, viva - per quanto indirettamente - della pena capitale. Viene respinto: l'artigiano non vuole che sua figlia sposi uno che taglia teste («Ce Soir», «L'Intransigeant» ecc.) A questo punto interviene il romanzesco, il boia viene cioè facilmente trasformato in eroe da romanzo: Deibler acconsente a succedere al padre per delusione amorosa («Ce Soir»). Si racconta come anche il primo dei Sanson fosse stato spinto da un amore infelice a iniziare quella carriera che doveva rendere illustri i suoi discendenti («Le Figaro»). In tal modo, la natura folkloristica del racconto si fa evidente.

Si traccia un quadro drammatico del mattino in cui il giovane accettò il proprio destino. Il giorno dell'esecuzione in cui egli avrebbe per la prima volta aiutato il padre, questi viene a svegliarlo all'alba dicendogli: «Alzati, è ora». Si fa osservare che «il futuro boia viene strappato al sonno proprio come un condannato a morte» («Paris-Soir»).

D'altra parte, i giornalisti si compiacciono di situare la morte del boia nell'ambito del meraviglioso. Vi si scorgono coincidenze che non vengono attribuite al caso, quanto piuttosto a un'oscura necessità. Si insiste sul fatto che l'uomo che dava una morte rapida è morto altrettanto rapidamente. Si sottolinea come abbia perso la vita nel momento in cui si accingeva a dare la morte. Si osserva che l'esecuzione alla quale egli si apprestava dovesse aver luogo a Rennes, sua città natale. La Provvidenza, si dice, non poteva permettere che il boia morisse in modo banale («L'Epoque»). È forse questo il tema più diffusamente trattato dai quotidiani: è necessario che il trapasso del pubblico carnefice ponga fine,

in modo soddisfacente e coerente, a un'esistenza che viene presentata in tutto e per tutto assoggettata alla fatalità.

La realtà, bisogna riconoscerlo, non ha nulla da invidiare al mito. Infatti il personaggio appare unico all'interno dello Stato. A dire il vero, egli non è un funzionario, ma un semplice impiegato retribuito dal Ministero della Giustizia con i fondi di un capitolo speciale del bilancio. Sembra che si voglia dare a intendere che lo Stato lo ignori. In ogni caso, su un punto importante egli è un eslege: non viene menzionato nei registri di leva. Per tacito accordo, i figli dei boia sono dispensati dal servizio militare. Per sfuggire alla propria sorte, il defunto carnefice si presentò spontaneamente all'ufficio di reclutamento, senza essere stato convocato, e comparve «dinanzi agli ufficiali stupefatti». In mancanza di disposizioni legali che permettessero di riformarlo, bisognò arruolarlo («L'Intransigeant»). Ma c'è dell'altro: la carica di boia è praticamente ereditaria. Quando si vuol mettere in evidenza la fatalità che pesa sulla vita di tutti i boia, li si mostra figli, nipoti o pronipoti di boia («Le Figaro»). Benché scandaloso in una democrazia, il carattere ereditario di quest'impiego non suscita alcun commento. Al contrario, gli si dà risalto in titoli a caratteri cubitali: *L'ultimo di una dinastia* («Ce Soir»), *Una stirpe di boia*, *Una famiglia di carnefici* («Paris-Soir»), *Una stirpe tragica*. Certi giornali considerano *naturali* perfino la successione in linea collaterale e l'automatica trasmissione della carica di Deibler a suo nipote, data l'assenza di eredi maschi in linea diretta («L'Humanité», «L'Action Française», «L'Ere Nouvelle»). Senza sottolinearne il carattere eccezionale, si segnala la prerogativa - tipica del potere sovrano - che permette al boia di designare il proprio successore. Si nota solamente che il defunto ne fece uso nel luglio 1932 a favore del figlio di sua

sorella, ma nessuno si preoccupa di spiegare come, in queste condizioni, un altro possa presentare la propria candidatura al posto di boia.

Infine, si fa menzione di una tradizione «secolare» secondo la quale, alla morte del boia, viene commutata la pena del primo condannato al patibolo («L'Humanité», «Le Petit Parisien», «Paris-Soir»). Come se la vita del boia riscattasse quella del criminale. Questo intervento di un diritto di grazia, esercitato in occasione della morte del boia come in occasione della nascita dell'erede al trono, in qualche misura assimila di nuovo il carnefice a colui che detiene il potere supremo.

Tale è infatti la sua realtà sociologica, quella che ne spiega i singolari privilegi e la situazione paradossale rispetto alla legge; quella che, d'altra parte, giustifica l'atmosfera portentosa di cui si ama circondarlo e il carattere ambiguo che si attribuisce alla sua esistenza. Egli mette la mano sulla leva omicida «in nome del popolo francese» («L'Intransigeant»). È il solo abilitato a farlo. Viene chiamato *Monsieur de Paris*. Questo titolo di nobiltà, la cui solennità è oggetto di commento («La Liberté»), sembra colpire i giornalisti al punto da far loro azzardare talora delle spiegazioni. Com'è naturale, esse nascono dal razionalismo grossolano, dall'ingenuo evemerismo che ispirano in genere i primi tentativi di riduzione di un mito. Qui, senza insistere, si parla dell'uomo che in provincia veniva chiamato *le monsieur de Paris* («Excelsior»), L'allusione è evidente. Altrove, l'autore non lesina particolari: negli alberghi in cui scendeva, dice seriamente, il boia raccomandava al personale di non rivelare la sua identità. Così, ai curiosi che ne chiedevano il nome, si rispondeva: «È il signore di Parigi» («Le Jour»), Ora, è assolutamente impossibile dare una

simile spiegazione, poiché il ricorso all'articolo determinativo presuppone che la persona di cui si parla sia già conosciuta. Inoltre, questa ipotesi non spiega come mai l'espressione si sia conservata e generalizzata, né tanto meno come essa abbia potuto essere completamente trasformata dalla caduta dell'articolo. Senza bisogno di insistere, tutti avvertono la differenza tra *le monsieur de Paris* e *Monsieur de Paris*. In realtà, si tratta di una qualifica ufficiale, parallela a quella dei boia di provincia, *Monsieur de Bretagne*, *Monsieur d'Alger* ecc. - dove la parola *Monsieur* ha il senso di *Monseigneur* -, ed esattamente corrispondente al titolo protocollare una volta in uso per gli alti dignitari della Chiesa, in particolare per i vescovi: Bossuet veniva abitualmente chiamato *Monsieur de Meaux*, Fénelon *Monsieur de Cambrai*, Talleyrand *Monsieur d'Autun*. Il tentativo di esegesi è interessante solo per la sua assurdità. Esso tradisce il disagio di uno spirito troppo razionale di fronte a fatti la cui natura gli sfugge.

Tuttavia la somiglianza tra il boia e il capo dello Stato, la loro posizione antitetica, che risulta dalle istituzioni, si manifesta persino nell'abbigliamento. La redingote è infatti considerata una vera e propria uniforme, quasi un abito da cerimonia appartenente non tanto all'uomo quanto alla funzione, e destinato a essere trasmesso insieme ad essa. In uno dei tanti aneddoti sulla vita di Deibler, per dimostrare simbolicamente come egli si sia infine rassegnato al suo destino, si racconta come un giorno si sia portato a casa la redingote nera degli assistenti («Ce Soir»). Questa, unita al cappello a cilindro, in cui si pretende di vedere una «raffinatezza da gentiluomo» («L'Ordre»), convertì il boia, agli occhi di tutti, in una specie di sinistro doppio del capo dello Stato, tradizionalmente vestito allo stesso modo.

Analogamente, sotto la monarchia, l'aspetto del boia era quello di un gran signore: egli era tenuto ad «arricciare e incipriare i capelli, portare galloni, calze bianche e scarpini neri». D'altronde si sa che, in certi Stati tedeschi, il boia acquisiva titoli e privilegi nobiliari dopo aver tagliato un certo numero di teste. Cosa ancora più strana, nel Württemberg, egli poteva farsi chiamare «dottore». In Francia godeva di diritti speciali: riceveva in dono una testa di porco dall'Abbazia di Saint-Germain dopo aver proceduto a una esecuzione sul suo territorio, e il giorno di san Vincenzo camminava in testa alla processione dell'Abbazia. A Parigi, il Comune gli dava cinque braccia di panno per vestirsi. Percepiva un canone sulle merci esposte alle Halles centrali. Andava personalmente a riscuoterne il pagamento e, soprattutto, gli veniva riconosciuto il diritto di *hàvage*, consistente nell'appropriarsi di tutti i cereali in vendita al mercato in ragione della quantità che poteva afferrarne con la mano. Infine, un'usanza strana, obbligo più caratteristico di un privilegio, faceva di lui il sostituto del re in circostanze ben precise: egli doveva invitare alla sua tavola i cavalieri di san Luigi caduti in miseria. Si dice che in quell'occasione Sanson ostentasse con orgoglio una magnifica argenteria.

Boia e sovrano

La segreta affinità tra il personaggio più onorato dello Stato e quello più screditato si rivela sin nel dominio immaginario, in cui essi vengono trattati allo stesso modo. Si è visto con quale insistenza l'orrore e il sangue della ghigliottina fossero messi a confronto con la vita *tranquilla* e il carattere *mite* del boia. Sistematicamente, a ogni

occasione, incoronazione o visita del sovrano, il popolo ama opporre al fasto regale, alla pompa sontuosa che circonda i monarchi, la semplicità e la modestia dei loro gusti, «le loro abitudini borghesi». Nell'uno e nell'altro uso, il personaggio viene posto in una cornice di spavento o fascinazione, ma contemporaneamente ci si sforza di metterlo in contraddizione con questa stessa atmosfera, per riportarlo alle dimensioni dell'uomo medio. Si direbbe che quest'ultimo sia preda di un duplice terrore nel vedere gli esseri eccezionali al tempo stesso molto vicini e molto lontani da lui. Egli tende a identificarsi con essi e ad allontanarsene in un sincronico moto di avidità e repulsione. Si sarà riconosciuta la costellazione psicologica che definisce l'atteggiamento umano nei confronti del sacro così come la descrive sant'Agostino, quando confessa di bruciare di ardore al pensiero della propria somiglianza con il divino, e di rabbrivire di orrore nel riflettere su quanto gli resti estraneo.⁴ Il sovrano e il carnefice si trovano ugualmente vicini alla massa omogenea dei loro concittadini e, al tempo stesso, si vedono violentemente esclusi da essa. L'ambiguità che li distingue entrambi si manifesta anche tra di loro: l'uno riunisce nella sua persona tutti gli onori e tutto il rispetto; l'altro tutto il disgusto e tutto il disprezzo. Essi occupano sia nelle menti sia nella struttura dello Stato posizioni corrispondenti e avvertite come tali: ciascuno unico al proprio posto, si richiamano l'un l'altro per l'appunto in ragione del loro antagonismo.⁵

⁴ Cfr. *Confessioni*, XI, 9, 1.

⁵ Si sarebbe tentati di interpretare così alcuni dettagli aberranti contenuti negli articoli dedicati alla morte di Deibler. Forse sarà un po' azzardato, ma l'assenza di ogni altra spiegazione giustifica che si avanzi questa. Si dice che il boia si sia consolato del suo amore infelice per la figlia del carpentiere Heurteloup dedicandosi alla *petite reine* («L'Intransigeant»), espressione che, a-

Sovrano e boia adempiono dunque, l'uno in piena luce e nello splendore, l'altro nell'oscurità e nella vergogna, a funzioni cardinali e simmetriche. L'uno comanda l'esercito da cui l'altro è escluso. Sono ugualmente intoccabili ma, laddove il primo risulterebbe contaminato dal contatto o anche solo dallo sguardo altrui, si resterebbe contaminati al contatto col secondo. Proprio per questo nelle società primitive entrambi sono sottoposti a numerosi interdetti che li separano dall'esistenza comune.⁶ Ancora recentemente, al boia era fatto divieto di entrare in un luogo pubblico. È difficile sposarsi con il re; non è meno difficile sposarsi, per il boia. Se il primo non si unisce a chicchessia, nessuno vuole unirsi al secondo. L'uno e l'altro sono isolati per nascita nella grandezza o nell'ignominia. Ma, poiché rappresentano i due poli estremi della società, si attirano reciprocamente e tendono a riunirsi al di sopra del mondo profano. Senza addentrarci qui nello studio della figura del boia nella mitologia e nel folklore, si deve insistere sulla frequenza con cui, nei racconti, l'amore unisce la regina al boia (o a suo figlio) e il carnefice alla figlia del re.

quanto pare, sta a designare le gare ciclistiche. Ci si potrebbe chiedere se la resurrezione di questa strana metafora non sia stata provocata dall'impressione, più o meno cosciente, della situazione omologa, in ogni società, del capo dello Stato e del boia. Un giornalista chiede quale sia il funzionario francese, unico del suo genere, il cui nome contenga le lettere: l, e, b, xx e r, e sostiene che chiunque risponderà che si tratta di Lebrun [presidente della Repubblica] e non di Deibler. Probabilmente non bisogna attribuire a simili facezie più peso di quanto non ne abbiano, ma quest'ultima attesta comunque che il supremo magistrato e il boia della Repubblica, nell'animo della gente, tendono a formare coppia.

⁶ Per il re è cosa ben nota; per il boia, cfr. per esempio James G. Frazer, *Tabou et les périls de l'âme*, Geuthner, Paris 1927, pp. 150-51 [ed. or. *The Golden Bough*, III: *Taboo and the Perils of the Soul*, Macmillan, London 1911; trad. it. dell'edizione ridotta del 1922, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Boringhieri, Torino 1973,1].

E questo, in particolare, il tema di una leggenda della Bassa Austria, da cui Karl Zuckmayer ha tratto il suo celebre lavoro teatrale, *Der Schelm von Bergen*.

In altri racconti, durante un ballo in maschera la regina danza con un bel cavaliere che porta una maschera rossa sul volto, e di cui essa si innamora perdutamente. Il suo partner altri non è che il boia. In un terzo tipo di racconti, il figlio del boia conquista una principessa per il fatto di essere il solo a rompere l'incantesimo che la teneva in uno stato di magica malinconia, privandola del sonno o impedendole di svegliarsi.⁷ Proprio come succede che talvolta il re assuma funzioni sacerdotali e, in ogni caso, si trovi collocato accanto al prete e a Dio, così avviene che il boia appaia come un personaggio sacrosanto che rappresenta la società in diversi atti religiosi. Gli si affida, per esempio, la consacrazione delle primizie del raccolto.⁸ Tuttavia il più delle volte egli appartiene all'aspetto irregolare, sinistro, malefico, del mondo sovrannaturale. È una specie di stregone, di prete alla rovescia. Può comunicarsi, ma deve ricevere l'ostia con le mani guantate, cosa vietata a ogni altro fedele; se i genitori si oppongono al matrimonio di due giovani, o la Chiesa non accetta per un qualsiasi motivo di benedire la loro unione, la coppia si rivolge al boia, il quale li sposa unendo loro le mani, non sul libro santo, ma su una spada. Inoltre, vestito di rosso, il carnefice è più o meno assimilato al diavolo. La sua arma è portatrice di tutto il contagio del sacro: colui che la sfiora le resta consacrato e, prima o poi, le apparterrà.

7 Queste informazioni mi sono state fornite da Hans Mayer, che ringrazio vivamente.

8 Cfr. James G. Frazer, *Le Bouc émissaire. Étude comparée d'histoire des religions*, Geuthner, Paris 1925, pp. 158 e 407, nota 440 [ed. or. *The Golden Bough* cit., IX: *The Scapegoat. A Study in Magic and Religion*, Macmillan, London 1913; trad. it. *Il ramo d'oro* cit., II].

In un racconto di Clemens Brentano, una ragazza pone inavvertitamente la mano sull'ascia del boia. Il suo destino è segnato. Qualsiasi cosa faccia, è votata al patibolo, e in effetti le verrà tagliata la testa da quella stessa arma che aveva imprudentemente toccato.

Come a un personaggio soprannaturale, al boia vengono attribuiti i fenomeni meteorologici. A Saint-Malo, quando nevicava, si dice che «il boia spenna le oche». In uno scongiuro contro la nebbia, per scacciarla, la si minaccia dell'arrivo del boia, che la strangolerà «con la sua cagna e il suo cane». Egli svolge il ruolo di un essere leggendario il cui passaggio ha segnato la natura e il paesaggio. Nel Bocage normanno c'è un corso d'acqua che si chiama «Ruscello delle mani sporche». Un tempo le sue acque erano pure ma, da quando il boia vi si è lavato le mani insanguinate dopo aver decapitato un personaggio del luogo, sono contaminate. In virtù della legge che attribuisce un potere di guarigione a tutto ciò che fa orrore, una sorgente di Saint-Cyr-en-Talmondois, chiamata «Fonte del braccio rosso» perché, secondo la tradizione, vi affogò un boia, ha fama di avere virtù curative. È lì che le guaritrici di verruche o escrescenze di ogni tipo vanno a pronunciare le loro formule, come se «il carnefice che fa rotolare le teste avesse trasmesso all'acqua la facoltà di far cadere anch'essa, come lui, tutto ciò che fuoriesce».⁹

In generale, il boia passa per uno stregone. Infatti, date le sue funzioni, non gli è difficile entrare in possesso di quei molteplici ingredienti, estratti dai cadaveri dei condannati, di cui la magia ama fare uso per comporre i suoi filtri. Da lui si comprano il grasso degli impiccati che guarisce i reumatismi, la raschiatura di cranio umani) utilizzata contro l'epilessia.

⁹ Cfr. Paul Sébillot, *Le Folklore de la France*, Guilmoto, Paris 1906, I, pp. 86 e 119; II, pp. 282 e 374.

Ma egli fa innanzi tutto commercio della mandragora che nasce ai piedi dei patiboli e il cui possesso procura donne, tesori e potere. A lungo egli conserva il diritto di vendere le spoglie dei giustiziati, che la superstizione di ogni tempo considera lalismani. Il popolo di Parigi si disputa avidamente quelle della marchesa di Brinvilliers. Anche qui si nota il legame che unisce al potere sovrano le forze oscure e potenti associate al crimine e al boia. Nel palazzo dell'imperatore di Monomotapa, Stato un tempo potente dell'Africa sudorientale, esisteva una sala in cui i corpi dei condannati venivano bruciati. Le loro ceneri servivano a preparare un elisir riservato esclusivamente al potentato.

E inutile, com'è accaduto, fare congetture sul ricorso a frodi capaci di spiegare siffatte credenze. Si può ammettere che i boia si siano avvalsi di sotterfugi durante certe esecuzioni, praticando sotto la corda un'apertura nella trachea dell'impiccato e omettendo di dargli sulle vertebre cervicali il calcio destinato a finirlo.¹⁰ Ma oltre alle riserve che comunque bisogna fare sulla possibilità di tali manovre, bisogna rifiutarsi di vedere in esse qualcosa che abbia potuto far attribuire al boia la capacità di resuscitare i morti. Se mai inganno fu tentato, lo si scoprì, ed esso non poté servire a far attribuire al carnefice un potere che, d'altra parte, non sembra attestato. Al contrario, è chiaro che le conoscenze mediche che gli si attribuiscono sono legate alla natura stessa della sua carica, alla sua possibilità di procurarsi facilmente le sostanze necessarie alla composizione dei vari unguenti, e al genere di vita che è costretto a condurre. Ancora nel XIX secolo, il boia svolge il ruolo del guaritore, e fa una concorrenza sleale al medico vero e proprio.

¹⁰ Cfr. Charles Durand, in un manoscritto inedito citato alla voce *Bourreau* del *Grand Larousse*.

Celebre quello di Nîmes. Quando un inglese affetto da una forma ostinata di torcicollo fu abbandonato dai professori dell'Università di Montpellier che, attraversata la Manica, era andato a consultare, finì per affidarsi alle sue cure. Il boia lo guarì simulando una cerimonia di impiccagione. L'aneddoto parla da sé. Come i giovani che non *possono sperare* di ricevere una *regolare* benedizione dalle autorità ecclesiastiche vanno a farsi sposare dal maledetto, così anche i pazienti che non possono *sperare* nulla dalla scienza *ufficiale* vanno a bussare alla sua porta per ottenere la guarigione. Pertanto il boia si oppone costantemente e si sostituisce agli organismi che la società riconosce, rispetta e sostiene e che, in cambio, proiettano su di essa la venerazione e il prestigio di cui sono oggetto. Coloro che perdono la fiducia in queste istituzioni onnipotenti, che non aspettano più da esse la realizzazione delle proprie speranze, si rivolgono alla loro sinistra e aborrita controparte, che non è costituita in *corpo* come la Giustizia, la Chiesa, la Scienza, ma che vive in disparte, *in margine*, e al tempo stesso è rifuggita e perseguitata, temuta e maltrattata: quando Dio non risponde, ci si rivolge al Diavolo, quando il medico è impotente, al guaritore; quando le banche negano il prestito, all'usuraio. Il boia fa parte dei due mondi. È dalla legge che gli viene il mandato, ma di essa è l'ultimo servitore, il più prossimo alle regioni oscure, periferiche, in cui si muovono e si nascondono quelle stesse persone che egli combatte. Sembra emergere alla luce dell'ordine e della legalità da una zona terribile e torbida. Si direbbe che l'abito di cui fa uso per officiare gli serva piuttosto da maschera. Nel Medioevo non gli era concesso di abitare entro le mura della città. La sua casa era costruita nei sobborghi, terra di elezione dei criminali e delle prostitute. Per molto tempo il

mestiere di boia, che, al momento della locazione ili un immobile, veniva tenuto nascosto, costituì una causa conclamata di annullamento del contratto. Ancora oggi, il passante può con sorpresa osservare in place Saint-Jacques alcune misere casupole che si perdono ai piedi di alti edifici: qui, una volta, vivevano il boia e i suoi aiutanti, ed erano riposti i patiboli. Fatalità o pregiudizio che sia, nessuno ancora le ha acquistate per abbatterle e costruire su quel terreno. In Spagna, la casa del boia era dipinta di rosso. Egli doveva indossare una casacca di panno bianco con bordure scarlatte, e coprirsi la testa con un cappello a falda larga: era tenuto infatti a segnalare il suo rifugio e la sua persona all'orrore dei suoi simili.

Tutto concorre a collegare il boia alla parte non assimilata del corpo sociale. Il più delle volte si tratta di un condannato graziato, talvolta è *l'ultimo* abitante stabilitosi in città; in Svevia, *l'ultimo* scabino eletto; in Franconia, *l'ultimo* a essersi ammogliato. Adempiere alla funzione di carnefice diventa così una specie di diritto di accesso, di pegno per aggregarsi alla comunità. È una carica affidata alla persona che si trova in un momento *marginale*, e che deve assumerla fino a quando un nuovo arrivato non occupi il suo posto di *ultimo venuto*, e lo riunisca definitivamente agli altri membri del gruppo.

Perfino i redditi del boia sembrano condannati a essere inconfessabili. Egli affitta le botteghe di place de Grève. È proprietario (oppure gli si affida l'amministrazione) dei bordelli. Sotto l'Ancien Régime percepiva un canone sulle prostitute. Respinto dalla società, condivide la sorte di tutto ciò che essa riprova ed emargina. È nominato con protocollo della Gran Cancelleria, sottoscritto dal re in persona, ma il documento gli viene gettato sotto il tavolo, dove deve andare

a raccogliarlo strisciando. È, innanzi tutto, l'uomo che accetta di uccidere gli altri in nome della legge. Solo il capo dello Stato ha diritto di vita e di morte sui cittadini di una nazione, e solo il boia applica tale diritto. Egli lascia al sovrano la parte prestigiosa e si fa carico di quella infamante. Il sangue che imbratta le sue mani non macchia il tribunale che emette la sentenza: il giustiziere assume su di sé tutto l'orrore dell'esecuzione. Proprio perciò viene assimilato ai criminali che sacrifica. Coloro che sono al riparo dai terribili esempi di cui egli è l'artefice, si allontanano da lui, lo considerano un mostro, lo disprezzano e lo temono proprio nella stessa misura in cui paventano coloro dai quali lo incaricano di liberarli definitivamente. Al punto che la sua morte sembra riscattare la vita di un colpevole. Egli entra a far parte del mondo di perdizione sulla cui frontiera è stato posto come una sentinella implacabile e vigile, che viene respinta da quelle stesse persone che gli devono la loro sicurezza. Joseph de Maistre, alla fine dell'impressionante ritratto che fa del boia, del terrore che ispira, del suo isolamento tra i propri simili, osserva giustamente come tale abisso vivente di abiezione sia al tempo stesso la condizione e il sostegno di ogni grandezza, di ogni potere, di ogni subordinazione. «È l'orrore e il vincolo dell'associazione umana», conclude (*Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, primo colloquio). Non si sarebbe potuto esprimere con formula più leale a qual punto il carnefice costituisca il *pendant* solidale e antitetico dell'orrore e del *vincolo* di questa stessa associazione, del sovrano il cui volto maestoso presuppone l'infamia della sua terribile controparte.

In queste condizioni si capisce perché l'esecuzione capitale del re colmi il popolo di stupore e di terrore, e appaia come il punto culminante delle rivoluzioni. Essa riunisce i

due poli della società per far sacrificare l'uno .i opera dell'altro e per assicurare una sorta di vittoria momentanea delle forze di disordine e cambiamento su quelle di ordine e stabilità. Questo trionfo dura d'altronde solo un istante, quello della caduta della mannaia, giacché tale atto è insieme sacrificio e sacrilegio. Esso attenta a una maestà, ma per fondarne un'altra. Dal sangue del sovrano nasce la divinità della nazione. Quando il boia mostra alla folla la testa del monarca, egli attesta la perpetratazione di un crimine, ma al tempo stesso comunica all'assemblea, battezzandola col sangue del re, la virtù santa del sovrano decapitato.

Qualunque sia il carattere paralizzante di un tale gesto, non bisogna aspettarsi che esso abbia mai ricevuto nella storia un significato così preciso, se si escludono quelle società in cui la messa a morte periodica del re fa parte del gioco regolare delle istituzioni e rientra nel loro funzionamento normale a titolo di rito di ringiovanimento o di espiatione. Tali costumi non hanno alcun rapporto con l'esecuzione del sovrano quale si verifica nel corso di una crisi di regime o di dinastia. Questa si presenta allora come un episodio di portata meramente politica, anche se, com'è naturale, suscita presso un certo numero di persone reazioni *individuali* di carattere prettamente religioso. Ciò non toglie che si possa tener per certo che, *nella coscienza popolare*, la decapitazione del re appare infallibilmente come il culmine della rivoluzione. Essa fornisce alle masse lo spettacolo cruento e solenne della trasmissione dei poteri. L'imponente cerimonia santifica il popolo nel cui nome e a beneficio del quale è realizzata.

Molto significativo in proposito l'atteggiamento della Rivoluzione francese nei confronti del boia. Si assiste a numerose manifestazioni palesemente destinate a integrarlo

alla sfera nobile, giusta, rispettabile, del mondo sociale. Padre Maury gli contesta ancora, il 23 dicembre 1789, i diritti di cittadino attivo. La Convenzione non si limiterà a concederglieli: non c'è segno di onorificenza che non gli venga tributato. Lequinio, rappresentante in missione, abbraccia pubblicamente il boia di Rochefort dopo averlo invitato a cena e avergli assegnato a tavola il posto di fronte al suo. Un generale fa incidere la ghigliottina sul suo sigillo. Un decreto della Convenzione conferisce al pubblico carnefice il grado di ufficiale dell'esercito della Repubblica. Durante le feste ufficiali gli viene concesso l'onore dell'apertura delle danze. L'Assemblea vieta in modo assoluto l'uso della denominazione infamante di «boia». Si discute il nuovo titolo con cui egli dovrà essere chiamato e si propone quello di «Vendicatore del Popolo». Nel corso del dibattito, Mathon de la Varenne ne fa l'apologia: si indigna per il fatto che il castigo dei colpevoli sia «disonorante per coloro che lo infliggono». A parer suo, l'ignominia dovrebbe essere almeno ripartita tra tutti coloro che collaborano all'opera della giustizia, dal presidente del tribunale all'ultimo cancelliere.

A tale promozione del boia corrisponde la decadenza del re. L'uno è ammesso nella legalità nel momento preciso in cui l'altro ne viene escluso. Il discorso pronunciato da Saint-Just il 12 novembre 1792 produsse una tale sensazione nell'opinione pubblica, che gli storici sono propensi a considerarlo come l'atto stesso che decise la condanna di Luigi XVI: esso è interamente dedicato alla legittimazione dell'esclusione del monarca dalla protezione delle leggi. La fredda e implacabile logica dell'oratore mostra che non vi sono mezzi termini: Luigi deve «regnare o morire». Egli non è un cittadino, non può né votare, né portare armi. Le leggi

non lo riguardano mai. In regime monarchico, egli è al di sopra di esse; in regime repubblicano, è fuori dalla società per il solo fatto di essere stato re. «Non si può regnare senza colpa». Allo stesso modo, anche il boia, come si è visto, sfugge alle leggi: neanche a lui era concesso di portare le armi, e gli si voleva negare il diritto di voto, come se non si potesse essere boia senza colpa. La situazione è rovesciata. Questa volta la comunità scaccia il re dal proprio seno, e trasforma il giustiziere in onorato mandatario della sovranità popolare. Saint-Just non nasconde che la morte del re costituirà l'atto stesso di fondazione della Repubblica e significherà per essa «un legame di spirito pubblico e di unità».¹¹

Se la decapitazione di Luigi XVI viene presentata come un pegno e un simbolo dell'avvento del nuovo regime, se la sua destituzione appare esattamente simmetrica all'ascesa del boia, allora si comprende perché l'esecuzione del 21 gennaio 1793 occupi nel corso della Rivoluzione il posto corrispondente a una sorta di passaggio allo zenit. Essa rappresenta davvero il punto culminante di una curva e fornisce la più corposa e completa illustrazione dell'intera crisi, quella che con più evidenza la riassume nella memoria.

Al contrario, l'esecuzione di Maria Antonietta non fu in alcun modo un affare di Stato. Essa non fece rinascere la maestà di un re nella maestà di un popolo. La «vedova Capeto» compare davanti al Tribunale rivoluzionario, e non davanti alla Convenzione, cioè davanti a dei giudici, e non davanti ai rappresentanti della Nazione. Ci si accanisce sulla sua vita privata. Si colpisce in lei sia la donna sia la regina.

11 Cfr. Saint-Just, *Œuvres complètes*, a cura di Charles Vellay, Charpentier & Fasquelle, Paris 1908, I, pp. 364-72.

Si fa di tutto per disonorarla. Mentre la carretta la conduce al patibolo, la folla la insulta. Un giornale, nel riferire dell'esecuzione, osserva che «l'infelice dovette assaporare la morte a piccoli sorsi».

Questa volta, senza dubbio, un certo sadismo ha la sua parte negli applausi del pubblico che vede la regina consegnata al boia. La scena sembra essere il corrispettivo inverso dei racconti in cui la sovrana si innamora del boia. L'amore e la morte avvicinano stranamente i rappresentanti dei due poli estremi della società. Il bacio della regina e del maledetto sembrava un riscatto del mondo delle tenebre a opera di quello della luce. La caduta (della testa regale, l'esecuzione ignominiosa della regina costituisce la vittoria delle forze della dannazione. In generale, essa suscita più orrore e riprovazione della morte del re, provoca un brivido maggiore, scatena reazioni più violente. Il fatto è che l'incontro della regina con il boia, sui patiboli della storia o durante i balli in maschera, conferisce, trasferendolo sul terreno passionale, il significato più accessibile e commovente agli istanti in cui le forze opposte della società si misurano, si incrociano e, come gli astri, entrano in congiunzione, per poi allontanarsi immediatamente e riprendere il proprio posto a rispettabile distanza gli uni dagli altri.

Così il boia e il sovrano fanno coppia. Insieme assicurano la coesione della società. L'uno, portando lo scettro e la corona, attira sulla sua persona tutti gli onori dovuti al potere supremo; l'altro porta il peso dei peccati che necessariamente implica l'esercizio dell'autorità, per giusta e moderata che sia. L'orrore che egli ispira e l'altra faccia dello splendore che circonda il monarca, il cui diritto di grazia presuppone, al contrario, il gesto assassino del boia. La vita

degli uomini è nelle loro mani. Non c'è quindi da stupirsi che siano entrambi oggetto di sentimenti di orrore e di venerazione, la cui natura sacra è chiaramente riconoscibile. L'uno protegge tutto ciò che si rispetta, tutto ciò che costituisce i valori e le istituzioni su cui riposa la società intera; l'altro sembra invece contaminato dall'impurità di coloro che la società gli affida, trae profitto dalla prostituzione, passa per stregone. Lo si rigetta nelle tenebre esterne, nel mondo sinistro, formicolante, inassimilabile che la giustizia, della quale egli pure è ministro, persegue. Così, non si deve biasimare troppo la stampa per aver dedicato tanti articoli alla morte di Anatole Deibler. Essa ha fatto vedere sino a che punto il boia continui a essere un personaggio leggendario e conservi nell'immaginario i grandi tratti cancellati del suo antico volto. Essa dimostra che non esiste società così totalmente assoggettata alle forze dell'astrazione da far perdere al mito, e alle realtà da cui ha origine, ogni diritto e ogni potere.

Destino del materialismo storico

Marx ed Engels, conquistati all'oggettività scientifica e in reazione ai vari socialismi utopistici o «cristiani» della loro epoca vedeva moltiplicarsi i teorici benintenzionati, mostrarono una forte tendenza a eliminare dalla loro dottrina ogni sorta di preoccupazione etica e soprattutto sentimentale. Ciononostante il fine politico che perseguivano (giustizia e uguaglianza sociali) era essenzialmente morale, per non dire umanitario. Al punto che a volte l'insieme della loro imponente costruzione «materialistica» sembra edificato più per giustificare la loro intenzione riformatrice con la necessità dello sviluppo storico, che per sistematizzare e interpretare un numero considerevole di dati positivi debitamente conciliati. Si può quindi temere che Marx e Engels siano soprattutto degli apostoli di una certa trasformazione sociale, impediti dalla loro fede nella scienza a credere nel valore razionale di una postulazione morale (nel caso specifico: dell'ideale evangelico, rivisto e corretto dalla «filosofia dei Lumi»). Stando così le cose - un po' alla maniera nella quale, secondo Unamuno, Spinoza avrebbe scritto i cinque libri dell'Etica per dimostrare a se stesso, indeciso e turbato, la verità della sua ultima proposizione: la beatitudine non è la ricompensa della virtù, ma la virtù stessa - i due autori del *Manifesto del Partito comunista* avrebbero eretto una gigantesca impalcatura per persuadersi

che quell'ideale evangelico, dettato dalla loro coscienza o trasmesso dalla loro educazione, corrispondeva allo stato sociale voluto dallo sviluppo stesso della storia, di modo che diventava «scientifico» lottare per il suo avvento.

Ecco la spiegazione di molte contraddizioni in cui si impegolano di solito i commentatori: alcuni mettono l'accento sulla sopravvivenza in Engels o in Marx del punto di vista morale; altri prendono atto delle dichiarazioni categoriche nelle quali i due autori sottolineano la loro volontà di escludere dai loro lavori una tale istanza. Queste divergenze non fanno che rivelare l'equivoco fondamentale della dottrina, la sua ambiguità essenziale, messa bene in luce da Henri de Man: la constatazione di un decorso storico fatale, ovvero la volontà di instaurazione della giustizia universale.

Ma è sul destino stesso di questa filosofia che ci si deve interrogare: lascerò dunque da parte le sue contraddizioni intrinseche, del resto numerose e importanti, a giudicare dalle dispute dei suoi Dottori. Non mi occuperò neppure delle obiezioni sollevate dagli economisti: sono problemi nei quali è bene che il profano non si immischi. Non tratterò infine le difficoltà generali sollevate dai suoi postulati: se cioè si possa concepire una dottrina che sia al tempo stesso materialistica e dialettica; se convenga dare il benché minimo credito a una costruzione di tipo «millenaristico», secondo la quale a un periodo storico infelice (l'evoluzione dell'umanità fino alla rivoluzione proletaria mondiale) subentrerebbe un'epoca definitiva, felice e senza storia (la società senza classi); se, da ultimo, questa dottrina non faccia giustizia di se stessa: dato che, in fin dei conti, non essendo caduta dal cielo, anch'essa sarà pur nata in una determinata epoca che comportava determinismi economici non meno di

altre. Non si dovrebbe allora decidere del suo valore stando a questi ultimi? Una dottrina del genere sembra davvero evocare l'immagine dello stolto che segava il ramo sul quale era seduto.

Tuttavia lo scopo di queste pagine non è quello di fare una critica teorica del marxismo, ma di analizzarne la singolare situazione passata e presente. Ci si trova infatti di fronte a un sistema che è stato adottato da un partito politico: aderendo a quest'ultimo si contraeva l'obbligo di abbracciare la dottrina che esso professava. Da questa circostanza accidentale, rara per una filosofia, discendono conseguenze interessanti.

Come succede, con il tempo la teoria in questione fu superata dalla ricerca scientifica. Inoltre, essendo una filosofia della storia, aveva attribuito estrema importanza alle questioni della sua evoluzione e all'esame dei punti di partenza o, per meglio dire, delle origini. Naturalmente esse - di qualsiasi campo si trattasse - erano ignote nel momento in cui scrivevano Marx ed Engels, i quali temerariamente ne inventarono di affatto arbitrarie, seguendo i pregiudizi del loro tempo. Il risultato è che non esiste un solo ambito in cui il progresso della ricerca scientifica non abbia demolito quasi del tutto le conoscenze erranee e le ipotesi gratuite sulle quali si erano basati i fondatori del marxismo. Per colmo di sventura, proprio allora si definirono, trovarono i loro statuti scientifici e si svilupparono pienamente le principali scienze dell'uomo: etnografia, sociologia, storia, psicologia. Una vera disdetta. Tuttavia la dottrina restò immutabile e non ne risentì. Al contrario, si consolidò ulteriormente e conobbe un maggior successo.

Il fatto è che essa era legata a un organismo di lotta che non poteva permettersi il lusso di discussioni estenuanti, di

continue messe a punto, e ancora meno di abbandonare un sistema superato. Ci si aggrappò quindi ad esso, ed essere comunista non significò più soltanto essere fautore di una certa trasformazione della società, ma essere iscritto al partito che aveva inserito in modo inequivocabile questa trasformazione nel suo programma. Significava anche riconoscere e difendere la verità del marxismo. Sulla fiducia, beninteso, dato che non si poteva chiedere a ciascun iscritto di leggere e meditare un gran numero di opere lunghe e difficili; quanto ai più istruiti e ai più curiosi, rinunciarono sempre più a confrontare quella dottrina già vecchia di un secolo (e che secolo!) con i risultati più recenti della ricerca scientifica. Avessero tentato di farlo non ci sarebbero riusciti.

I problemi non si ponevano più negli stessi termini. Criticare Marx ed Engels era diventato quasi altrettanto difficile che criticare Galileo o Newton. Non si parlava più la stessa lingua. Così, si instaurò l'abitudine di seguire solo le inclinazioni personali e di prestar fede per principio, e senza analizzarla, alla filosofia di un partito di cui si approvavano le rivendicazioni.

È chiaro allora che quanto meno ci si avvicina al marxismo tanto più ci si crede, al di là di dubbi e polemiche. Di fatto, non si pubblicano più studi su Marx ed Engels. La letteratura patristica in senso stretto non esiste più. Per contro, si moltiplicano le opere di discipline diverse nelle quali si tenta di applicare le formule di quei filosofi. Studiosi ingenui e volenterosi, quasi sempre approdati tardi al marxismo, per indignazione contro i regimi totalitari che perseguitavano i loro colleghi e sopprimevano la libertà di pensiero, si misero a esporre le questioni alle quali avevano dedicato una vita di ricerche, sforzandosi di accordare i loro risultati con i principi del materialismo storico. Allo scopo si

servivano di alcune citazioni di Marx e di Engels, poco compromettenti e in genere sempre le stesse, di cui disseminavano le loro opere. Un certo numero di volumi di tal fatta è in circolazione, soprattutto di biologia, sociologia religiosa e astronomia. Alcuni ebbero l'onore della traduzione in varie lingue; erano firmati da studiosi la cui Ispirazione sarebbe stata più felice se fossero rimasti nei limiti a volte molto angusti del loro ambito di interessi (il più importante di loro fu un'autorità mondiale in materia di funghi). Naturalmente queste opere risibili erano lette soltanto da militanti che ignoravano del tutto le questioni che vi erano trattate: ne traevano un grandissimo orgoglio per la filosofia ufficiale del partito, che la scienza elevata e innovativa sembrava corroborare miracolosamente.

A volte poteva sorgere una difficoltà: la parola «dialettica», o l'espressione «negazione della negazione» la risolvevano immediatamente. Ma non ce n'era affatto bisogno, visto che l'assoluta mancanza di rapporto tra le citazioni di Marx ed Engels che questi studiosi avevano trovato nei manuali compulsati e le teorie alle quali le applicavano, impedivano che si potesse constatare il minimo disaccordo tra le une e le altre. Quindi non era quasi mai necessario ricorrere alla celebre «conciliazione dei contrari», chiave, si diceva, del materialismo «dialettico» ed elemento migliorativo che lo distingueva felicemente dal materialismo «volgare».

In fisica, si produsse un fenomeno ancor più significativo. Le teorie dei fisici contemporanei, che beninteso si sarebbero potute facilmente accordare con il marxismo grazie a un analogo procedimento, destarono invece i sospetti dei Dottori della Legge, dato che era stata pronunciata - piuttosto alla leggera - la parola «libero arbitrio» da parte di

uno scienziato di grande reputazione, in riferimento al principio di indeterminazione (o meglio *d'incertezza*) di Heisenberg. Fu così deciso in un solenne congresso che la fisica relativistica e soprattutto la fisica quantistica erano pessimiste, borghesi e reazionarie. Vennero subito tacciati di fascismo-trockismo i malcapitati che la ritenevano vera sulla base di esperienze giudicate convincenti. Forse la storia non ha registrato, dopo il processo di Galileo davanti al Sant'Uffizio, molte altre condanne di una teoria scientifica perché non si accordava con princìpi prestabiliti.

La spiegazione di un tale eccesso è facilmente immaginabile. E probabile che certi polemisti traessero spunto dall'impossibilità in cui si trovava la microfisica di *determinare* esattamente la traiettoria di ogni elettrone, per mettere in questione il determinismo in generale, e di conseguenza il determinismo economico su cui si fonda il materialismo storico. Certo, si poteva discutere se una tale inferenza fosse legittima e controbattere che non importava nulla a una filosofia della storia che i movimenti dei corpuscoli infratomici dovessero essere calcolati su base statistica e non uno per uno. Ma era discutere a vuoto, e per di più senza convincere il militante che si stava difendendo la tesi giusta. Era meglio lanciare l'anatema contro una teoria da cui - era evidente - i nemici della rivoluzione traevano diabolicamente armi contro la dottrina ufficiale del partito del proletariato, basta rileggere le motivazioni del verdetto per essere certi che le cose siano andate davvero così. Fu lo stesso, d'altra parte, con la psicoanalisi: uno psichiatra poco sensato aveva scoperto che l'appello «Proletari di tutto il mondo unitevi» altro non era che la formula sublimata dell'omosessualità universale, che il comunismo agrario significava simbolicamente un ritorno alla madre e che

l'economia capitalistica si spiegava come sviluppo, in campo sociale, del complesso sadico-anale, a cui attribuiva grande importanza. Naturalmente la psicanalisi fu immediatamente proscritta e perseguitata nel suo insieme come dottrina metafisica e romantica, degno sintomo delle «contraddizioni caratteristiche del processo di decomposizione della società borghese».

Quanto ai fisici e agli psicoanalisti che nutrivano qualche simpatia per il programma sociale del partito comunista, si misero a divorare senza indugio manuali marxisti in cui scoprirono senza difficoltà citazioni di Marx e di Engels che lasciavano supporre che essi avessero previsto «genialmente» le scoperte di Einstein e di Freud. Non ci fu niente da fare: altre citazioni parevano indicare, al contrario, che gli stessi autori avrebbero colto «genialmente» il pericolo di tali «ideologie» per la causa proletaria e che le avrebbero incontestabilmente respinte se fossero nate ai tempi loro.

Così il marxismo si fissò in una remota teologia che ebbe con la ricerca scientifica un rapporto di tipo molto particolare: quello di servire a condannarne i risultati quando i malpensanti credevano di poterli utilizzare - d'altra parte con la stessa arbitrarietà - appunto contro il marxismo. Il materialismo storico diventò dunque un vero dogma, e il partito comunista, come ogni chiesa riguardo al dogma, smise di raccomandare ai suoi membri di studiarlo: ordinò soltanto di farne professione di fede e di difenderlo dalle critiche «controrivoluzionarie». Nella coscienza dei militanti è diventata una teoria di cui gli studiosi sono in possesso, e che essi stessi conoscono tutt'al più per la lettura di un libricolo, ma che la vita verifica tutti i giorni sotto i loro occhi, ogni volta che vedono un privilegiato difendere gli

interessi materiali della sua classe o i propri, cosa che, di fatto, non è così difficile riscontrare.

In queste condizioni la fede nel marxismo resta viva ed efficace, e questa dottrina trova davvero dei martiri, poiché l'esperienza concreta degli adepti non mostra loro altro che il ben noto egoismo umano, individuale o collettivo, ma li rassicura per contagio della verità assoluta e permanente di un'interpretazione del mondo della metà del XIX secolo, che da tempo la ricerca scientifica ha superato.

L'adesione è così viva e profonda da accecare i fedeli sulle motivazioni del loro impegno. Quella dottrina infatti intendeva generare, consigliare, dirigere una politica. Annunciava la fatalità di una rivoluzione di massa da parte del proletariato organizzato, che avrebbe così instaurato il socialismo universale. Grandi movimenti si formarono intorno a quelle profezie, si radunarono sulla base di quelle predizioni. Ma non successe nulla che non le smentisse manifestamente: nei paesi industrializzati ci furono rivoluzioni nazionaliste per nulla previste, che misero i comunisti nei campi di concentramento; per contro, il solo trionfo del proletariato fu il colpo di mano del tutto eretico di un pugno di uomini in un impero agricolo e feudale, favorito da un disastro militare. Questa vittoria si faceva beffe tanto dei principi del marxismo quanto delle disfatte poi registrate altrove dai vari partiti operai. Ma la rivoluzione elevò comunque il materialismo dialettico a filosofia ufficiale della «patria dei lavoratori» in cui il socialismo aveva così sconsideratamente trionfato. Di modo che i lavoratori sono pronti a credere a maggior ragione che ci si dichiari loro nemico ogni volta che si contesta minimamente il carattere veridico della dottrina di Marx.

Non ci si deve quindi stupire più di tanto del vigore di queste tesi superate, che oggi sorprendono per il loro spirito di sistematizzazione grossolana e per il loro carattere messianico. Non sono né la ragione né la conoscenza a difenderle, ma la fede e l'ignoranza. L'intelligenza non ha alcuna parte nell'adesione che suscitano, è il cuore che le adotta. Tutti coloro che desiderano la trasformazione della società le abbracciano fiduciosi, perché attaccare un sistema legato da un secolo ai loro sforzi e alle loro lotte significa ai loro occhi fare il gioco del nemico. Così le loro posizioni non cambieranno mai, venisse dimostrato cento volte che questo sistema non corrisponde a nulla di vero o di valido. Sarebbe come cambiare bandiera. Ma siccome quelle teorie non sono più per loro degli utili punti di riferimento in un mondo che da allora è sostanzialmente cambiato, hanno deciso di non farne più strumenti di ammaestramento, bensì oggetto di ancor maggiore rispetto, cosa che è appunto facilitata dalla loro crescente senilità, dal numero di lotte sostenute per difenderle e dalla cura con cui si guardano bene dal riesaminarle.

Nella storia dell'economia politica e delle scienze sociali, l'apporto di Marx e di Engels fu, al tempo, considerevole e fecondo. Se si vuole studiare come si costituirono queste ricerche allora nuove, questi punti di vista allora rivoluzionari, si vedrà con quale effervescenza e tra quali contraddizioni si costruisce una filosofia. Si è appena visto come e perché essa si sia mutata in dogma. Adesso non resta che abbandonarla al destino dei dogmi; ma, per la fede che suscita, nulla impedisce di credere che sia di quelle che fanno muovere le montagne.

Vertigini

Va chiamata «vertigine» ogni attrazione il cui primo effetto sorprenda e disorienti l'istinto di conservazione. L'essere è trascinato alla rovina e come persuaso dalla visione stessa del proprio annientamento a non resistere alla potente fascinazione che lo seduce terrorizzandolo. Questa forza lo priva del potere di dire no, nel quale il pensiero riconosce al contempo il fondamento dell'intelligenza e quello della libertà di decisione. Sussiste soltanto l'acquiescenza asservita del sonnambulo, nella quale la volontà non ha alcuna parte e non vi è possibilità di scelta; quella forza seduce abbastanza la mente perché il consenso all'irrimediabile, che costituisce l'estrema abdicazione dell'uomo, appaia allora ai suoi occhi come dovere, grandezza ed ebbrezza. Dell'essere la vertigine distrugge innanzi tutto l'autonomia. Esso non è più centro né punto di partenza, origine di movimento o fonte di energia, ma una sorta di limatura docile al richiamo di una strana calamita. Si lascia così risucchiare dall'abisso. È un fatto costitutivo che l'esistenza si mostri così disarmata di fronte alle tentazioni che la spingono alla rovina. Gli abissi la sollecitano. Una fatale paralisi invade colui che si abbandona alla loro fascinazione. Vorrebbe fare movimenti che lo allontanino dal pericolo, ma sono quelli che lo avvicinano ad esso che si compiono in lui suo malgrado. Sente di concepire ed eseguire soltanto i gesti che ve lo fanno precipitare, come

se la funesta immagine della propria distruzione, assecondando chissà quale perversa inclinazione, ridestasse a sua insaputa un'intima e implacabile complicità.

In molteplici occasioni l'uomo si precipita così verso l'oggetto della sua inquietudine, del suo terrore, del suo spavento. Tutti gli stadi della paura sembrano suscitare in lui, con perfetta corrispondenza, una tendenza a venir meno a se stesso, per così dire a disertarsi. Abbraccia ciò che lo spaventa e, senza resistere né combattere, prova un torbido piacere ad abbandonarsi. Non si deve tuttavia credere che qualsiasi forza terribile sia in grado di provocare una tale folgorazione. La fascinazione opera soltanto tra elementi differenti, diseguali per essenza e per proporzioni, e che per di più devono essere di natura e di scala così diverse da escludere la possibilità di lotta o di contatto tra loro. Ci si deve trovare così totalmente inermi e così pieni di smarrimento di fronte a un'alterità radicalmente devastatrice ed estranea, da potersi figurare solo l'imminenza del proprio inabissarsi e da affrettarsi a realizzarlo. Per l'insetto è lo sfolgorare della fiamma, per l'uccello sono gli occhi fissi del serpente, per l'uomo è il vuoto. Ma l'uomo, più sventurato, possiede inoltre un'immaginazione che è in grado di far sorgere oggetti di vertigine là dove la realtà non fornisce nulla che possa confonderlo. Grandi passioni comportano effetti simili: per il giocatore d'azzardo o per l'amante lo sguardo di una donna o il panno verde rappresentano a volte un inesorabile incantesimo, foriero di morte o di rovina, a cui è tuttavia dolce ed esaltante cedere.

Certo, qui è necessario precisare. La vertigine non coglie indifferentemente ogni uomo che ama o che gioca. E appunto applicandosi a definire questo particolare modo di rapportarsi all'alea o alla passione che si può definire meglio

la vertigine e far sentire la realtà originaria, identica pur in molteplici forme diverse, di un cedimento così funesto.

Chi si avvicina a un tavolo da gioco impara presto a distinguere tra il vero giocatore, il dilettante occasionale o l'esperto matematico. Questi ultimi, se non iniziano con qualche puntata fortunata, conservano almeno una parte della loro vincita e, cosa ancor più significativa, giocano contro la sorte, puntando cioè sul colore, la colonna, il numero che esce meno frequentemente o che non è ancora uscito. Così, in questo puro regno del caso, contano su una regolarità sotterranea che ciascuno avverte a modo suo. I più accorti vi individuano l'effetto di quella legge che, lasciando alla sorte pieno potere nei singoli casi, governa tuttavia il loro complesso con adeguata regolarità. Per il resto, è solo questione di attesa elementare, quasi istintiva - per nulla ragionata comunque — dell'inevitabile ripristino dell'equilibrio, che prima o poi necessariamente avverrà; l'unica cosa da temere, è che arrivi troppo tardi. Tutti si affidano così al senso di un'oscura e potente giustizia che deve far uscire il rosso dopo il nero, il pari dopo il dispari e tutti i numeri uno dopo l'altro, nessuno escluso. E la scienza, che ricorda loro che il caso non ha né cuore né memoria, conferma anche che, agendo così abbastanza a lungo, fanno per vincere quel poco che è in loro potere, e questa minima vigilanza, spesso neppure efficace, è nondimeno tutto ciò che la fortuna concede al calcolo e all'iniziativa consapevole, e come tale ha un valore inestimabile. Chi se ne avvale o ne tiene conto non può dirsi soggetto a vertigine. Ma altri agiscono in modo inverso, sia per naturale disposizione d'animo, sia per avere sperimentato a caro prezzo quanto la sorte si accanisca contro coloro che la contrastano. Si precipitano all'estremo opposto e, come coloro che non si

vedono esauditi dal cielo fanno appello alle potenze infernali, si mettono a seguire ciecamente la sorte capricciosa, invece di farle la posta e di aspettare, lasciandola continuare il cammino che, come è suo disegno, è tenuta a compiere senza che il suo tergiversare, i suoi indugi e il suo ravvedersi rivelino alla lunga una pur minima preferenza. Costoro non sperano nell'equità ma nel favore, non nella norma ma nell'arbitrarietà. Smettendo di credere nella virtù della giustizia e della regolarità, ripongono tutte le loro speranze nell'anomalia e s'illudono di essere improvvisamente beneficiari di uno scandaloso partito preso del destino.

Si dice che giochino con la fortuna. In effetti li si vede preferire il dispari o il rosso quando rosso o dispari escono con insistenza. Prestano attenzione alle parentele formali dei numeri o alla loro vicinanza sul tavolo, pretendendo così di scoprire tra essi, per contiguità o somiglianza, i numeri fortunati del momento. Non solo, ma pensano che la sorte non abbandonerà il numero che ha appena favorito e raddoppiano la loro puntata o la moltiplicano. Rischiano ogni volta l'intera vincita sugli stessi elementi che l'hanno assicurata, è chiaro che alla fine non possono non perderla di colpo, e infatti la perdono. Si direbbe che li animi una brama di disastro; assicurano tuttavia che non si potrebbe guadagnare in altro modo nulla di cui valga la pena. Non si appigliano a una certezza, quanto all'ingenua impressione di costringere il destino a favorirli, per il fatto stesso di abdicare di fronte ad esso. Dovrà pur ricompensarli, visto che sono più meritevoli nei suoi confronti e che hanno manifestato più fiducia nel suo favore della folla dei prudenti e degli scaltri. L'assurdità di questa speranza già mostra l'alienazione della loro mente. Si precipitano verso la rovina

e, dato che questa sta all'avere come la morte all'essere, si può a buon diritto paragonare l'inebriante ansia del giocatore davanti alla fatidica pallina la consegna incondizionata che fa dei propri beni a un mondo su cui non ha alcun controllo e in cui rivolge contro se stesso il poco che gli è dato prevedere - a un indefinibile, inconfessato e come sensuale gusto del nulla, a una pericolosissima voracità o ancora a una sete che si potrebbe placare soltanto in quel *ruscello calunniato e poco profondo, la morte*. E abbastanza per non trovare troppo convincente questa dolce, rassicurante e segretamente ammaliata metafora poetica.

Non va diversamente per certi amanti la cui passione non è condivisa e che nella donna che amano non vedono una loro pari, ma una sorta di splendida coppa colma di un liquore forte, e come una forza elementare sottoposta a leggi a loro estranee che li trascinano nel baratro. A quella donna sarà bastato essere bella e insensibile, attrarre e rifiutarsi con l'anima o con il corpo.

Non deve avere un moto di trasalimento di fronte al turbamento che provoca, non provare gioia o sentirsi lusingata di fronte ai supremi omaggi, né avere rimorso nell'accettare con indifferenza infastidita tanta vana devozione, infine deve rimanere fredda davanti a tale ardente passione e non avere il rimpianto di non provarla, essendo pronta però a esasperarla, là dove essa cova, per meglio mortificare quelli che essa divora. Non è certo difficile, e anche se si trattasse di una donna frivola e di nessun valore, inconsistente e del tutto ordinaria, basterebbe a trasformarla in un essere posto al di sopra della dimensione umana, e in apparenza non scalfito dai giudizi dell'intelligenza né vincolato dalla morale comune. La passione dell'uomo fa il resto, non appena egli vi si abbandona. Di questa donna giustifica tutto e in primo

luogo ciò che lo rovina. Si lascia andare a strane e disastrose azioni che non hanno altra causa che la sua debolezza; e, reputando di esservi stato costretto da un qualche potere segreto e terribile che abita la sua amata, eleva ancor più l'immagine che si è fatto di lei, e giustifica così di aver commesso tanti spaventosi errori. Non si accorge che la divinità del suo idolo non è fatta d'altro che dell'eccesso dei sacrifici a lei offerti, e che ne valuta la grandezza in ragione della profondità dell'abisso in cui precipita. Ecco perché una donna simile può a buon diritto dirsi fatale, e così appare effettivamente al miserabile che a causa sua si precipita verso una dannazione terrena, e nondimeno definitiva. La finzione letteraria, che a volte riproduce la realtà e più spesso la prolunga o la completa, è piena di situazioni di questo tipo. Una simile predilezione non può non significare nulla. Talora una sensibilità poco sorvegliata si applica a spogliare l'eroina di ogni caratteristica umana - ed ecco allora quei celebri racconti che collocano nel cuore di un continente lontano e insalubre, al di là di immense distese di sabbia o paludi, una sovrana mitica e inaccessibile, oppure una fulgida incantatrice dai mille artifici. Se quelli che le hanno avvicinate, e che a causa loro si sono macchiati di crimini gravissimi, riescono, per un qualche soprassalto di volontà, a sfuggire al sortilegio della maliarda, tornano di buon grado a trovare tra le braccia della dea una morte che fin dall'inizio hanno accettato. E la fine li coglie sereni e appagati. Talora un minor impeto dell'immaginazione permette di delineare un personaggio di proporzioni più modeste, inquietante a furia di discrezione, ma le cui devastazioni sono tanto più sorprendenti e rovinose quanto più esso sembra incapace di desiderarle e concepirle. In quel caso si tratta soltanto di una ragazzetta birichina e capricciosa, amante del lusso e del

piacere, tanto pronta al buon umore quanto l'altra era solenne e severa. Manon, per fare un nome, invece di Antinea. Tuttavia anche lei accetta con altrettanta naturalezza sacrifici estremi e conduce con grazia le sue vittime alla più completa rovina, traendo il suo fascino misterioso dalla serie di sventure e di sofferenze a cui si va incontro amandola. Il vuoto della sua anima produce gli stessi effetti del sovrano orgoglio della sua rivale. La rende ugualmente incapace di commuoversi e di capire. L'uomo si consegna a questa durezza come a una forza che lo ignora nel momento stesso in cui lo annienta e che egli, come il giocatore con l'azzardo, sa di non potersi conciliare per più di un istante.

Quando ci si interroga sul movente di una tale fascinazione, si è subito condotti a distinguerla sia dall'amore sia dal desiderio. Non è solo un delirio del cuore o dei sensi. I più perspicaci hanno riconosciuto che si tratta di una seduzione che coglie l'essere in una regione che sta più in basso dell'anima, al di qua del corpo, addirittura al di sotto del sesso, per consegnarlo a quella vita indifferenziata dei fondali dove non esiste né emozione né sensazione, bensì un dondolio dolce e ritmico, l'eterno sciabordio sotterraneo che confonde essere e non-essere.

A dire il vero, le forme umane della vertigine sono numerose, ma questi esempi bastano a precisarne l'idea generale. Ne è preda chi rinuncia a misurarsi, a mantenere, contro le forze indivise della minaccia esterna, l'indipendenza, l'energia e l'iniziativa di una volontà padrona di sé. Invece di lavorare sulle cose e sforzarsi di comporle a propria guisa, con la vertigine si cede al loro peso e le si segue dove esse sono trascinate. Le si abbandona a se stesse e al tempo stesso ci si abbandona alla loro mercé. O meglio, le

si aiuta, le si spinge sulla loro china e ci si inebria nell'accelerare il movimento da cui si è trascinati. Si smette di lottare, di nuotare controcorrente, la fatica coglie l'atleta e con essa la tentazione sottile di allearsi alle forze che sino ad allora ha combattuto strenuamente. Quando è così facile voler andare dove vanno loro, a che prò accanirsi a restare un punto isolato, impotente, dolente, che resiste senza speranza contro un nemico infaticabile e sempre risorgente, dal quale si sarà comunque travolti, sia che ci si dibatta disperatamente, sia che ci si arrenda beatamente? Così ci si affida al destino. Subito, in cambio del rischio accettato, della perdita definitiva della capacità di imboccare una strada e di fermarsi dove si preferisce, l'abdicazione libera l'uomo dalle inquietudini, dispensa la sua mente dall'onere della previsione e la sua volontà da quello della decisione, e porta tuttavia alla sua anima una pace profonda. Infiamma inoltre il suo orgoglio con il pensiero di trovarsi ormai in accordo con il mondo, la vita, la storia, e di essere condotto all'abisso o alla gloria dal gorgo del destino.

Ma che cosa sarebbe il destino senza tali abdicazioni? I attà la sua forza sta lì. Nella vertigine, la cosa principale è il consenso. Lungi dal nascere dal pericolo, essa lo genera, e ciò la distingue essenzialmente dalla paura. Il pericolo non sta nel vuoto, da cui è sufficiente allontanarsi, né nel serpente per l'uccello, il quale con un colpo d'ala potrebbe mettersi al sicuro; il punto è che l'uomo si china sul vuoto e che l'uccello non sa distogliere lo sguardo. Forse il secondo non è libero di evitare la rovina, ma le cose umane vanno altrimenti. Certamente la volontà non è ben distribuita tra gli uomini: si sa che resistono in modo disuguale alle tentazioni, e molti rimangono indenni soltanto perché non hanno avuto occasione di soccombere. Al limite, tuttavia, il tavolo da

gioco è in sé tanto poco rovinoso, e la donna tanto poco fatale, quanto poco sono mortiferi il vuoto o il serpente per quelli che non ne sono attratti. Allo stesso modo, il destino esiste solo per chi vi si abbandona e non indica altro che un cedimento tutto interiore. Senza dubbio lo si ingigantisce, lo si proietta fuori di sé, lo si rende divino. Tutto ciò sottolinea soltanto la totalità dell'abdicazione.

Chi vorrà avventurarsi oltre, riconoscerà che la vertigine può cogliere persino la società e che non è fuori luogo pensare che la guerra debba a un elemento imprevedibile di questo tipo il fatto di essere glorificata, desiderata e forse a volte accolta con fervore come una suprema consacrazione. In effetti, dato che le nazioni non possono andare incontro alla distruzione totale o parziale se non con un conflitto armato, la guerra si configura eminentemente come la fase critica della loro esistenza, costituisce per esse la prova decisiva, e di conseguenza rappresenta a giusto titolo il loro destino. È quanto basta per sviluppare riguardo ad essa i sentimenti più contraddittori. Si constata che essa suscita talora una specie di entusiasmo quasi religioso, o perlomeno un evidente consenso; talora, e più comunemente, condanna senza appello, raccapriccio e disgusto. Non ci si deve aspettare che questi atteggiamenti siano sempre allo stato puro ed estremi, ma nessuno di essi — se hanno una qualche intensità e giudicano il loro opposto colpevole, quasi sacrilego — condurrà, nella sua fase acuta, a tentare di capire o di discutere.

Ne consegue che di norma esiste un consenso preliminare alla guerra, che fa il paio con l'abituale repulsione che suscita. Ciò ha un corrispettivo nella struttura degli Stati. Quelli che non intendono consegnare la loro sorte al destino, bensì adottare una politica prudente o ragionevole, non si

mettono a mobilitare le risorse e le energie di cui dispongono e non abituanò quindi le persone a lavorare di piú, né educano il loro spirito al coraggio, per quel giorno in cui debbano prendere una decisione eroica. Del pari, non hanno granché bisogno di una mistica della guerra, a cui non accedono se non per rassegnazione e dopo aver accettato i piti penosi sacrifici per evitarla. Hanno coscienza del fatto che è una grande sciagura. Al contrario, succede che una situazione difficile o una concomitanza di influenze diverse - alcune delle quali unicamente spirituali - spingano un popolo ad accettare il rischio estremo e lo facciano disperare dei sentieri già percorsi. Questo popolo accetta mentalmente la guerra di domani, e già oggi le rinunce che essa impone. Adegua a questa prospettiva tutta la sua attività e i diversi aspetti della vita nazionale, dall'economia alle scienze esatte. La sorte è decisa. Non si deve far altro che obbedire e lavorare, mettersi all'opera. E lo sforzo si accompagna presto a una divinizzazione della forza e della legge delle armi. Non basta dire che una tale nazione prepara la guerra o la desidera. Essa l'aspetta tremebonda come una sposa e vi vede la giustificazione terribile sia dei suoi sacrifici, sia della sua concezione della natura e della storia. Le si sente destinata e perciò vi si affretta, piú per una irrimediabile abdicazione della volontà che in virtù di una scelta deliberata del peggio, rinnovata a ogni occasione. Non si può parlare di responsabilità, quando tutta la sciagura deriva dal fatto di averla declinata, di essersi vietati di pensare alle conseguenze, di non aver detto piú: «prevedo», ma «sia quel che sia».

Così vanno in parallelo il cammino che conduce uno Stato alla guerra e la via che porta le coscienze ad acconsentirvi. Entrambi sono occasioni di una vertigine che prevale sulla

volontà operosa e tenace, accordando la preferenza all'inevitabilità di forze ingovernabili. Certamente non sta in ciò la causa principale dei conflitti. Ma questi vengono spiegati in troppi modi che, a pensarci bene, non sono né chiari né convincenti. Non che alcune spiegazioni suonino false, ma pare mancare loro un elemento importante e come la molla interna che in definitiva le renda efficaci, senza agire direttamente, né manifestare mai la sua natura alla luce del sole. Si cerca di valutare quanta parte abbiano rispettivamente le passioni e il sangue freddo. Si confronta il ruolo della politica e quello dell'economia, si discute che cosa prevalga, se la patria o il denaro, l'orgoglio o il profitto, la difesa di un territorio o la conquista di nuovi mercati. E non si stabilisce mai con chiarezza che cosa fa pendere la bilancia, se gli interessi della nazione o gli interessi *tout court*. Eppure c'è chi continua ad affermare che si combatte per gli ideali di libertà e di giustizia, e la cosa, anche se non è certa, costituisce perlomeno una ragione infinitamente più convincente di quanto non immaginino gli ingenui che sostengono di diffidare di ogni ingenuità. Tuttavia, nessuno di questi motivi si impone da solo in modo decisivo. Dire che si fa la guerra per far trionfare il diritto significa dimenticare che essa è in primo luogo la fine del diritto e che, iniziata o meno per una giusta causa, genera più abusi di quanti non fosse destinata a sanare. Se un popolo desidera trarne gloria, è necessario che la lotta sia costante e difficile; e ciò significa rischiare per una felicità che ben pochi sono in grado di apprezzare. D'altra parte, ci si rende conto che la guerra fa prosperare certe industrie; ne paralizza tuttavia un numero ancora maggiore, che senz'altro hanno tanti motivi di evitarla quanto le prime di provocarla. Né le une né le altre sono sicure di non essere messe a ferro e a fuoco. Quanto alla

ricchezza del paese, è evidente che non possono accrescerla tante distruzioni, non compensabili con i risarcimenti imposti a un avversario ancor più devastato. In definitiva, se è la passione a provocare la guerra, appare chiaro che la maggioranza non ha in realtà alcun desiderio di farla e che se, facendola, si soddisfa l'ardore bellicoso di alcuni, si devono fare a ogni istante i conti con il terrore delle masse.

Sono problemi estremamente complessi: la più elementare prudenza consiglierebbe di non sollevarli, se la difficoltà a venirne a capo che incontrano coloro che li studiano non facesse subito pensare che trascurano qualche dato, d'altronde non di loro competenza. Il fatto è che la guerra possiede una forza di attrazione propria, che si aggiunge a ciascuno dei diversi fattori suscettibili di scatenarla, consentendo loro di prevalere. E proprio come se le cose, lasciate a se stesse, precipitassero verso la guerra; come se fosse sempre necessario opporre una resistenza per evitarla. Una specie di forza di gravità sembra giocare a suo favore. Se le si cede, è un punto segnato per tutte quelle forze che concorrono a far nascere il conflitto e che poi crescono da sole, per il solo fatto di annettersi via via i risultati del loro sforzo moltiplicando così il loro potere. Esse capitalizzano costantemente i loro utili. In questi casi nulla si distrugge; tutto si crea. Tutto ciò che è stato prodotto diviene immediatamente mezzo di produzione e produce a sua volta. L'accumulazione è rapida e non ha altro fine che la guerra stessa, la dilapidazione improvvisa delle riserve e delle energie morali e materiali, l'esplosione che le distrugge e al tempo stesso le corona, giustificando così il fatto di averle accumulate. Questa circolarità costituisce propriamente la vertigine della guerra: provoca un'autentica caduta nella catastrofe, un moto che si accelera senza che occorra

intervenire e che non si riesce né si vuole rallentare. Ben presto esso determina una sorta di santificazione della catastrofe, che assume così l'aspetto di un destino grandioso e terribile, di un'apoteosi maestosa e terrificante che inghiotte l'individuo per decidere della sorte di un popolo.

Insomma, la società si comporta come una seconda natura, cieca, ottusa e insensibile quanto la prima. L'uomo deve trattare come tali luna e l'altra e diffidare di entrambe. Ciascuna ha le proprie leggi e la propria particolare inerzia. Dato che è l'uomo l'elemento costitutivo della società, gli è difficile credere che essa faccia parte della natura e sia essa stessa natura. Si stupisce che non sia né totalmente trasparente alla riflessione, né completamente permeabile alla volontà. E sorpreso che abbia uno spessore, un'opacità, una massa. Si aspettava un ambiente senza qualità né poteri, una specie di spazio assoluto e geometrico che non avrebbe influito sui suoi movimenti e non avrebbe potuto costringerlo in nulla, e invece trova una distesa disuguale, magnetica, orientata, in cui tutto ha una collocazione che implica gravi conseguenze, non ci si muove senza fatica e nulla si equivale o è intercambiabile. L'uomo non accetta di buon grado di non potere, anche nella società, comandare se non obbedendo. Scopre che i limiti del suo potere sono più ristretti di quanto non immaginasse e vede che là dove esso non arriva comincia il regno del puro meccanicismo, che non si cura né dei dolori dell'uomo, né della sua gioia, e meno ancora della sua virtù. Questo è risaputo. Ma si sa anche che lo spazio, questo quadro che sembra fatto per accogliere tutto senza alterare nulla, in realtà impone a ogni cosa rapporti particolari che derivano dall'occupare un determinato posto e che, per esempio, impediscono di sovrapporre, anche solo mentalmente, due figure altrimenti

identiche come un oggetto e il suo riflesso, o le due mani di uno stesso individuo. Si rimane tuttavia convinti della totale impotenza dello spazio ad aggiungere qualcosa a ciò che lo abita. In modo analogo la società non sembra essere indipendente dagli individui che la compongono, e ciononostante sfugge ai loro desideri e a volte li trae in inganno. Fin da quando si è iniziato a studiarla, le è stata riconosciuta questa terribile proprietà. Quando Stati rivali si lanciano nella corsa agli armamenti e giungono sull'orlo del fallimento senza minimamente riuscire a rendere più rilevante la disparità delle loro forze - in fondo, l'unica cosa giudicata importante -, di fronte a questa competizione estenuante e inutile vien fatto di pensare allo sforzo dei pini che, se troppo fitti, sprecano linfa preziosa per spingere i loro tronchi sempre più in su, così che i loro rami più alti coprono quelli dell'albero vicino e gli sottraggono la luce. Si vedono altissimi fusti spogli, le cui cime soltanto restano vitali e verdeggianti. E opportuno precisare che questo paragone non è del tutto gratuito: illustra bene come eventi che sembrano guidati dagli uomini e che si direbbero effetto delle loro scelte, li trascinino invece al loro seguito, oppure, nel caso in cui si tenti coraggiosamente di resistere, limitino seriamente le possibilità di successo dell'ambizione umana. Non ogni tentativo è per forza vano, ma richiede molto lavoro paziente, mentre cresce e si fa sempre più convincente la tentazione di non contrastare un pensiero così difficile da vincere, e che è senz'altro più esaltante ed efficace assecondare.

A questo punto subentra il consenso alla vertigine e l'accettazione di un destino. Tutto volge alla guerra e vi si precipita. E poiché abitualmente l'idea accompagna l'evento, la guerra diventa un valore supremo. Non c'è animo violento

che non subisca a poco a poco la sua fascinazione. Ognuno trasfigura la guerra, aspetta da essa la propria realizzazione e corre impaziente alla propria rovina, come l'insetto fa con la fiamma e l'uccello con il serpente. Il fulgore che lo abbaglia e l'entusiasmo che lo trascina sono solo i frutti della sua diserzione, ma che dirgli ormai? Egli si sente già misura di ogni grandezza e invincibile eroe, giocatore e amante.

I tesori segreti

La parola «tesoro», muta e opaca per l'adulto, parla con grande eloquenza al bambino e brilla ai suoi occhi di uno straordinario fulgore. Queste sillabe che l'età, l'esperienza e la riflessione rendono ben presto quasi inutilizzabili risplendono allora come le ricchezze che designano. Scintillano come i dobloni ammucchiati da antichi pirati in fondo a buie caverne; come i rubini, gli smeraldi e altre pietre sfavillanti nell'attimo in cui sono riportate alla luce da mani sporche di terra che li fanno brillare. I bambini forse si entusiasmerebbero per storie in cui non riconoscessero nessuno dei loro desideri e delle loro paure e che, restando completamente estranee, li sorprendessero soltanto, piuttosto che infervorarli? Come succede ai romanzi con gli adulti, queste storie forse non piacerebbero tanto ai bambini se non parlassero proprio di loro e se, dietro l'apparenza di avventure lontane e drammatiche, non descrivessero le loro preoccupazioni di tutti i giorni.

Dire che i bambini credono ai tesori è dir poco. Essi li possiedono. Non solo immaginano che con perseveranza, coraggio e sagacia si possano scoprire in fondo alle grotte in cui li depositarono gli avventurieri. Loro stessi li conquistano e li accumulano in nascondigli a portata di mano, che sorvegliano gelosamente. Senza che se ne rendano conto, le precauzioni e gli atteggiamenti dei filibustieri non sono che

un'eco smisurata dei loro. A dire il vero, come si può stabilire con certezza se il bambino agisce imitando le storie che divora o se, al contrario, esse illustrano in forma romanzesca convincimenti normali in una coscienza che si desta, abitudini, modi di agire consueti nell'individuo che non si sente ancora all'altezza del mondo che lo circonda? Può anche darsi che, come spesso succede, immaginazione e comportamento non facciano che sommarsi e sostenersi a vicenda. Avendo la stessa origine, essi esercitano un'azione congiunta e, come per il mito e il rito, non si può facilmente stabilire cosa preceda e cosa segua, tra il gesto e la credenza. Ci si deve interrogare sulla natura di questa opulenza favolosa, nella quale i bambini scorgono i beni autentici.

Non si tratta di ricchezze il cui equivalente possa essere calcolato in moneta corrente. I tesori consistono in oggetti privilegiati. Non è il loro valore commerciale, perlopiù nullo, a renderli preziosi. Non è neppure la loro rarità a renderli attraenti: spesso succede che siano molto comuni, non si pretende che siano belli, e non sono neppure dei ricordi. Non sono appartenuti a nessuna persona cara. Non rimandano a nessun anniversario, nessuna gioia, nessun giuramento. Non sono stati regalati né lasciati in pegno. Sono stati trovati, a volte, in un ruscello. Non sono rari, ma strani. Non sono belli, ma lucenti. Così il bambino conserva la carta stagnola che avvolge le tavolette di cioccolato che mangia. Preferisce alle altre le biglie d'acciaio. Nessuna sostanza lo affascina più del mercurio. Tutti questi corpi hanno uno scintillio che accresce il carattere un po' misterioso della loro natura: quel metallo che si piega, che si gualcisce e con il quale si possono ricoprire e argentare gli oggetti, e l'altro che le dita non riescono ad afferrare, che cola e si disperde in goccioline, gelido al contatto. Quali proprietà non ci si potrebbe

aspettare da materiali che riservano tali sorprese! Sono potenti ed efficaci, come la biglia d'acciaio che frantuma la biglia d'argilla o la scaglia lontano, come il tappo di vetro smerigliato che è in grado di isolare l'umidità e separarla dal secco molto meglio di un comune tappo di sughero. Esso soltanto consente una chiusura *ermetica*: e l'oscurità della parola mostra già l'importanza della cosa. È in grado di mantenere separata e isolata una sostanza dagli effetti terribili, mortali. Per questo rientra nella categoria degli oggetti privilegiati. Questi infatti sono spesso segno di morte violenta, tutto ciò che sembra capace di uccidere appartiene a pieno titolo ai tesori. 11 più insignificante tagliacarte può diventare un pugnale. Una bottiglia che conteneva un'innocua pozione diventa una fiala piena del veleno più letale. È sufficiente che provenga dalla farmacia e trattiene ancora qualcosa dell'atmosfera del laboratorio, le cui vetrine sono misteriosamente adorne di enormi ampole di vetro piene di liquidi colorati e in cui uomini in camice bianco preparano i farmaci. Quanti bambini si sono abbandonati con la stessa esaltazione ai giochi della giovane protagonista di un romanzo contemporaneo descritta mentre «prepara falsi veleni, sigilla fiale, incolla macabre etichette, inventa nomi tenebrosi»? E quale destino sarà mai in serbo per un flacone di profumo, lussuoso e pesante, di vetro perfettamente nero e opaco? Potrebbe addirittura contenere delle anime, perché, non essendo né chiaro né trasparente, possiede la qualità più rara per un flacone, l'apparenza più sorprendente e più adatta a usi importanti.

Amministrare questi tesori richiede un impegno non meno singolare della loro natura. Spesso si sono corsi dei rischi per conquistarli: è il caso del mercurio di cui un allievo modello si impossessa goccia dopo goccia, durante le lezioni

di fisica, rischiando le più temibili punizioni. Per impossessarsene, arriva a rompere i termometri di casa. Sottrae così un metallo proibito che diventa per lui più prezioso degli scrupoli di obbedienza e onestà, sacrificati alla speranza di aumentare la propria riserva. Il pericolo di essere sorpreso a ogni nuovo furtarello aumenta il fascino della sostanza meravigliosa, che beneficia inoltre dell'attesa di occasioni propizie al furto, dell'ansia di trovare un modo che permetta agevolmente di nascondere all'istante un materiale così inafferrabile senza farlo disperdere, e della difficoltà di trasportarlo in seguito senza sprecarne troppo. Non si può, per esempio, metterlo in tasca o in una scatola che non si chiuda perfettamente. Il mercurio penetra nel sughero, impregna tutti i corpi porosi, e se ne possono recuperare alcune piccole gocce premendo il tappo del tubetto in cui lo si era provvisoriamente versato. Lo si deve inoltre preservare da qualsiasi contatto con altri metalli, perché il mercurio si amalgama e corrode perfino l'incorruttibile oro. Nulla di più desiderabile di questo liquido che distrugge le sostanze ritenute più inalterabili, e che è così difficile da ottenere e conservare.

Anche se non è stato pericoloso appropriarsi dell'oggetto seducente, certo ci sono voluti molta fortuna e molto tempo per trovarlo. Lo si può rinvenire in una focheggia di cristallo di rocca o in un pezzo di alabastro appuntito, in un pezzetto di profumo solido, di pasta odorosa che di colpo diventerà il portentoso eccitante con il quale il Vecchio della Montagna drogava gli Assassini.

La fortuna, la difficoltà, il pericolo sono appunto le qualità che assicurano agli oggetti prescelti il vero prestigio. Il bambino che ne fa il proprio tesoro sente tutto l'orgoglio di possederli: per lui non hanno soltanto la funzione di feticci o

talismani. Trascinano chi li possiede nel remoto mondo delle avventure, lo guidano sulla distesa dei mari verso quello meno navigabile e meno esplorato, il Mar dei Sargassi, cimitero fluttuante delle navi, e lo introducono infine nei rifugi favolosi nascosti allo sguardo da montagne impenetrabili. Appaiono come pegni sottratti a un universo al cui confronto la realtà risulta inconsistente e sbiadita, e del quale essi mantengono intatto il radioso splendore. Si direbbero braci ardenti di un fuoco interiore inestinguibile o neve magica attinta da cime inaccessibili, che si può conservare senza che si scioglia. E come se questi oggetti avessero il potere di conservare al loro interno, in dimensioni contenute e dietro un'apparenza scialba, una bellezza, una forza e un mistero che esistono solo nella pura essenza degli elementi e ai confini delle terre abitabili. Così, nelle mitologie, si ritorna dall'altro mondo con oggetti potenti e di per sé inconcepibili, le mele d'oro, l'uccello azzurro e l'acqua che canta. Hanno esattamente la stessa natura di quelli raccolti come tesori dai bambini, e in particolare quella rarità intrinseca che non è assolutamente il contrario della frequenza, bensì un'estraneità che sembra tanto più miracolosa quanto più contravviene alle leggi naturali e mescola i generi, come nel caso dell'ippocampo, il cavalluccio marino, o delle pietre preziose, diafane e dure, che accolgono in sé le virtù opposte dell'acqua e del fuoco. La loro apparenza può essere sontuosa oppure misera (ci si deve impadronire di un rubino gigante o di un'arma di argento dorato, ma al tempo stesso la lampada buona è quella vecchia, il berretto che rende invisibili è quello bucato e, dei tre scrigni, va scelto sempre il più modesto). Infine, il potere loro attribuito supera sempre le normali possibilità: permette di sparire quando si vuole, di paralizzare a distanza, di trion-

fare senza lotta, di leggere il pensiero, di essere immediatamente trasportati dove si desidera.

Proprio come quelli che costituiscono i tesori dei bambini, gli oggetti magici non sono a disposizione del primo venuto. Per conquistarli si devono superare precipizi sul filo di una spada, combattere draghi o nuotare in fiumi di fuoco. E necessario, per superare tante prove straordinarie, esservi predestinati da una naturale audacia e dalla protezione degli astri. Fortuna e coraggio paiono qui strettamente legati. Una sorte favorevole ricompensa l'audacia, ma per contro non ci si potrebbe mostrare coraggiosi senza fede nella propria stella. Più che in qualsiasi altra circostanza, qui la fortuna arride agli audaci. Chi non è sicuro del proprio destino non è sicuro di sé, e quindi non può dominarsi abbastanza da affrontare i pericoli estremi che lo aspettano.

Meraviglie così costose non tollerano di essere viste o toccate se non da chi ha saputo conquistarle. Sarebbero come profanate da un contatto volgare e perderebbero le loro virtù se non le si separasse accuratamente dalle Cose d'uso comune e dagli esseri più familiari. Allo stesso modo, i bambini cercano per gli oggetti prescelti dei nascondigli che si addicano alla loro natura eccezionale e siano altrettanto segreti. I tesori, infatti, sono dei segreti. Le due nozioni si sovrappongono quasi del tutto. Non è sufficiente che un estraneo non possa scoprire il luogo del tesoro, è necessario che ne ignori l'esistenza. Si può certo rivelarla, ma con la dovuta solennità. Sembra allora che si compia la cerimonia stessa della consacrazione dell'amicizia. Di fatto nessuno condividerà un simile segreto con chi non ne sia stato giudicato degno. La rivelazione di questi oggetti costituisce così per il bambino il segno supremo della fiducia e il cemento della fraternità. Neppure il Graal che appare ai

propri servitori radunati insieme li unisce in modo più saldo e garantisce una maggiore fedeltà tra loro. La rivelazione del tesoro all'amico non deve soltanto suscitargli l'ammirazione e il rispetto, ma anche indurlo a tacere su ciò che ha visto e a giurare al suo possessore una lealtà incrollabile. La cosa si avvicina a una vera e propria iniziazione. Il bambino che confida i propri segreti a colui che ha scelto fra tutti e che gli apre uno dopo l'altro i nascondigli in cui sono sistemati in ordine gerarchico, dietro tre o quattro trappole, i preziosi oggetti scovati, non si comporta in modo molto diverso dallo ierofante che nei sotterranei di Eleusi o nelle radure africane mostra al nuovo adepto gli oggetti del culto. Gli fa salire i diversi gradi dell'iniziazione, rivelandogliene di sempre più sacri e segreti, nascosti anch'essi in fondo a un impenetrabile santuario o sepolti in luoghi appartati, sotto pietre apparentemente insignificanti che la mano dell'uomo sembra non avere mai spostato.

Come gli oggetti mistici, il tesoro trae il suo valore dal fatto di rimanere ignoto. Il bambino prende infinite precauzioni per sollevare la tappezzeria, scavare l'intonaco, sistemarvi l'oggetto prodigioso e reincollare poi con ogni cura la carta da parati, sapientemente strappata in modo in apparenza casuale, o ritagliata meticolosamente seguendo il contorno del disegno. Si direbbe che, così facendo, garantisca la propria esistenza e la metta al sicuro. Nel possesso di questo segreto chimerico egli trova il fondamento della sua stessa personalità. Di nuovo si impone il paragone con le favole, dove la vita, il potere o il coraggio dell'eroe appaiono legati a una sorta di anima esterna e materializzata. Può trattarsi di un'arma o di uno specchio, di una piuma o di un uovo, un oggetto superbo oppure umile, ma fragile, conservato nella cavità di un albero o in uno

scigno sommerso, in un luogo che non è facile né individuare né raggiungere. La distruzione o semplicemente la rivelazione di quest'anima esterna comportano la morte o l'impotenza dell'eroe. Come Sansone, egli perde con essa le facoltà magiche che lo innalzano al di sopra della normale condizione umana.

E proprio questo il significato dei tesori per i bambini: grazie ad essi sfuggono allo stato di dipendenza in cui li tengono gli adulti. Gli oggetti trovati che essi conservano di nascosto non solo li introducono nel mondo immaginario delle avventure e dei miracoli, ma sono il fondamento della loro autonomia e li aiutano a prender posto in quell'universo reale il cui godimento invidiano agli adulti e il cui accesso è loro proibito da tanti umilianti divieti (non giocare con il fuoco, non toccare i coltelli). Le loro preoccupazioni più gravi non sono prese sul serio. Il possesso del tesoro li vendica e conferisce loro quell'importanza che si vedono negata. Questi oggetti che sono i soli a conoscere e di cui soltanto loro conoscono il valore e il potere, che hanno conquistato con una dura lotta o che un caso provvidenziale ha posto sul loro cammino, dei quali infine sono gli unici e misteriosi padroni in un mondo dove, a rigore, possiederebbero solo i giocattoli con cui sarebbero tenuti a divertirsi, confermano nei bambini il sentimento nascente di avere anch'essi un valore e rinsaldano il loro acerbo coraggio. Ne sono al tempo stesso la condizione e la ricompensa.

Ci si rende conto di quanto il concetto di tesoro si allontani dal terreno dell'economia, ponendosi, al contrario, come la sua esatta negazione. E un concetto di ordine magico, che evoca una ricchezza inalienabile, non un oggetto di scambio convenzionale. Un tesoro non è mai stato fatto di banconote o di titoli. Una madre può chiamare tesoro il

proprio figlio. Il denaro di un banchiere costituisce soltanto il suo patrimonio. Le ricchezze che formano i tesori non servono a comprare o a vendere. Arricchiscono l'animo della persona che le ha scoperte. Risplendono necessariamente di ogni possibile sfavillio. Possono essere state accumulate con grandi crimini, non con il risparmio. Qualche moneta può mescolarsi alle perle e ai rubini, ma deve essere fuori corso da tempo e avere solo il valore dell'oro di cui è fatta. Un avventuriero la scopre nel luogo in cui i pirati seppellirono lo splendido bottino delle loro scorrerie, e riporta alla luce un fulgore che si è accresciuto nel fitto dell'ombra. Nulla, in questo campo, si acquista con il lavoro. E necessaria la congiunzione di fortuna e temerarietà, una riuscita eccezionale a cui tutto ha concorso, dal destino al merito personale. Un successo favoloso ha ricompensato la fede nell'impossibile. Le qualità necessarie per ottenerlo sono proprio il contrario del lavoro paziente e regolare con il quale il contadino della favola fa acquisire ai propri figli un tesoro che non è quello da loro sognato, ma certamente il solo che si può aspettare un cuore diffidente.

I veri tesori non si accumulano. Non è l'accanimento che può farli conquistare, né la lungimiranza che può farli sperare. Superano di gran lunga il capitale che una vita di privazioni e di sforzi può aver accumulato. Essi sono da subito fastosi e coprono più di gloria che di denaro il giovane eroe che li ha conquistati. Si potrebbe dire che egli trae da essi la sola certezza di compiere il proprio destino, la prova di poter vincere la natura e gli uomini.

In letteratura non mancano storie che incoraggiano questa strana credenza. È il caso di Edmond Dantès, che un tesoro trasforma di colpo nell'onnipotente conte di Montecristo. La prigionia e le ricchezze hanno fatto di lui un altro uomo; il

suo aspetto fisico è cambiato: è diventato bello, forte, elegante, impassibile. Conosce tutte le consuetudini e parla tutte le lingue. Nella vendetta che persegue, si crede lo strumento stesso della Provvidenza. A tutt'altro livello, ma in un genere che si rivolge ugualmente all'immaginazione, non c'è opera di Villiers de l'Isle Adam in cui i tesori non abbiano un ruolo di primo piano e non illuminino, con i loro lontani riflessi, l'intera storia.

Sono sempre presenti ed efficaci e gettano come un incantesimo sugli atti di tutti i protagonisti. Il loro valore di talismano, il potere magico attribuito loro non sono mai stati descritti così bene e con tanta continuità. Che dire, infine, delle favole? E risaputo che pullulano di tesori e che essi vi appaiono come la ricompensa che gnomi, folletti e coboldi riservano ai loro favoriti. I nani aprono passaggi nelle montagne e conducono gli eletti nel mondo sotterraneo in cui giacciono da secoli pietre preziose inimmaginabili. Il loro splendore racchiude però un che di maledetto e di malefico, che conferma sino a che punto chi cerca tesori si allontani dalle normali vie della prosperità.

Il fatto è che i tesori non appartengono al mondo umano e non hanno nulla a che fare con la legge e con la consuetudine. Sono frutto di un furto inespugnabile o di un patto sacrilego. Vengono dall'ombra e conferiscono virtù e diritti che non favoriscono certo uno spirito remissivo e rassegnato. Incitano all'avventura e consolidano l'ambizione di essere sovrumani. Ma nel bambino il solo vero desiderio è quello di essere uomo al pari degli adulti. Così, negli oggetti che ha conquistato e che conserva religiosamente, egli contrappone al mondo che non lo considera la prima testimonianza di un'attività personale, che sembra tanto più importante quanto più lo sforzo di tenerla segreta la fa

sentire, per poco che lo sia, illecita. Questa attività sottrae il bambino alla scarsa considerazione che lo circonda, e gli apre le porte di un regno pieno di prodigi, in cui il suo valore sarà riconosciuto e troverà il posto che quaggiù gli viene negato. L'immaginazione anticipa la realtà, non è ancora il rifugio delle speranze frustrate e delle illusioni perdute, ma uno stimolo ad autentiche conquiste. Quei pezzi di vetro, quelle gocce di mercurio, quei dadi da gioco, immagini elementari della fortuna, quelle piccole e risibili scoperte, quelle fiale senza valore, rifiuti e scarti delle attività degli adulti, ma splendenti, rari e così difficili da conquistare, educano l'animo infantile e gli insegnano una prima forma di fedeltà a se stesso. Lo aiutano a essere consapevole di se stesso e a tenere, più che a tutto il resto, ad alcuni beni interiori che traggono il loro valore unicamente da quello che l'animo infantile attribuisce a se stesso. Il mondo circostante può disprezzare oggetti così insignificanti, ma i sacrifici che comportano per l'animo infantile li santificano. Attraverso questo intermediario irrisorio, esso si temprava e impara a preservare con un segreto da poco la fonte e il pegno del suo futuro potere: è se stesso che conserva così gelosamente. Dal suo nascondiglio, il tesoro esterno tutela già la fiducia di un uomo nella sua vocazione e nel favore del destino. Chiunque voglia agire non dovrà sopravvalutare le proprie forze, ma ancor meno diffidarne; e soprattutto chi credesse di non aver bisogno di sperare per intraprendere qualcosa, né di riuscire per perseverare, deve anche sapere, più di chiunque altro, che c'è nell'essere una risorsa estrema che nessun disastro annienta e che il trionfo non intorpidisce: è sufficiente non aspettarsi dai capricci del destino i beni che si tengono in conto e paventare soltanto le debolezze del proprio cuore.

Ardue virtù

La severità

Vigilantis narrare somnia...

Seneca

Esistono forme di bellezza inattese e sconcertanti che confondono la riflessione e scoraggiano ogni tipo di sforzo. È necessario capire con chiarezza quale fascino ne costituisca il potere. L'intelligenza ammira smisuratamente queste meraviglie spontanee che né la sua laboriosa inventiva né la sua pazienza arrivano a riprodurre. Disperando di conoscere mai il segreto per crearne di uguali, si stupisce che esistano e che nascano senza difficoltà. Ma subito si allarma: da dove vengono questi doni? Che cosa annunciano? Ignora la loro origine e la loro destinazione. Il loro fulgore si sprigiona da una tale oscurità, il loro splendore sembra innalzarsi da tali abissi ed essere così vano, che la mente dubita della necessità di lasciarsi abbagliare senza opporre resistenza. Non pensa certo di negare un incanto che la trascina. Tuttavia ha il presentimento che non potrebbe cedervi senza venir meno a un richiamo che corrisponde meglio agli slanci più costanti della sua autentica vocazione.

A dirla tutta, vorrebbe che questi doni non fossero così gratuiti. Apprezza di sicuro quei versi armoniosi e strani. Non si stanca del loro canto delizioso né del loro mistero, fonti inesauribili di fantasticherie. Trae piacere da massime

enigmatiche e folgoranti, nelle quali il pensiero suppone stoltamente una maggior profondità che nelle formulazioni precise. Le loro indicazioni incomplete gli schiudono spazi vasti e a portata di mano, in cui esso si lancia senza ostacoli, dimentico delle difficoltà ordinarie del suo percorso. Si reputa appagato. Ma le ricchezze che nessuno ha accumulato sono molto incerte. C'è da temere che svaniscano nel momento stesso in cui vi si attinge. La loro opulenza viene meno proprio quando la si mette alla prova. Chi può dire che non fosse fatta di ingenuità?

E la debolezza di ciò che è frutto del caso o del fervore, e forse di ogni altra meraviglia che non dipende dall'intenzione, dall'inventiva o dalla fatica dell'uomo, come le piume d'uccello, le ali di farfalla e altre felici espressioni naturali che lo sguardo umano contempla rapito, ma la cui ammirazione non è in alcun modo redditizia. Esse non devono nulla al suo lavoro, né gli valgono nulla di cui possa veramente appropriarsi. Non c'è tesoro che cada dal cielo, nel dominio dei beni che formano l'intelligenza e il cuore. E in questo ambito è rischioso tutto ciò che piace senza essere costato nulla, ciò che dispensa gioie che non richiedono che le si meriti e che si resti loro fedeli. Ci si imbatte per caso soltanto nell'oro materiale. L'altro non è mai dato in dono. Per ottenerlo è necessaria una lenta e rigorosa alchimia.

È la materia, non lo spirito, a creare i suoi capolavori senza esitare e senza applicarvi. Si può lasciare catturare lo sguardo dai calici scintillanti che la fermentazione e la melma delle paludi fanno spuntare da un mondo nauseabondo. Ma senz'altro lo spirito non deve credersi fatto a loro somiglianza, credersi in grado di fiorire allo stesso modo, senza fatica né sacrificio. Acquisendo i loro privilegi perderebbe i suoi, che sono più preziosi e più certi. Perché la

vera natura dei petali smaglianti che adornano nell'ombra piante irsute e foglie lanose è tradita dalle loro esalazioni cadaveriche, piuttosto che dissimulata dai colori sfavillanti che li illuminano. Questi fiori sono effimeri: lo stesso sole forte che ha dato loro l'energia per dispiegare tanta improvvisa magnificenza, con la stessa rapidità può sprigionare da un ignobile e tiepido fango gli effluvi venefici che li uccidono. In un attimo il sole li ha già decomposti nel marciume da cui li aveva fatti nascere. Gli smalti che prestano i loro colori violenti alla materia livida e informe di questa flora ricordano i belletti eccessivi con i quali una tisica copre il pallore delle guance, se mai la malattia e l'incalzare della morte non avessero già provveduto a incorporarle il viso più di quanto avesse saputo fare la buona salute.

Possa lo spirito restare insensibile al miraggio, giacché può fondare la sua legge su basi ben più stabili. Quelle luci, quelle piacevolezze che gratificano i sensi, gli presentano in realtà l'immagine impressionante della fecondità trionfante, ornata e inebriata dal tripudio della sua fertilità. E l'orrore della vita che fa e disfa a piacimento i suoi mostri e i suoi prodigi. Essa estrae all'improvviso da riserve stagnanti pompa e delicatezza, grazia e opulenza, ma soltanto per ricacciarle subito nel fango che le ha prodotte e di cui esse non rappresentano che la più passeggera metamorfosi possibile. Certamente nessuna opera umana produce tali meraviglie. Per crearle, è necessaria una potente e inquietante genialità. Una repentina magia fa uscire quei fiori dal limo e, anch'essi, come certi capolavori improvvisi, si compiono senza essere costati pena o affanno, impeccabili, senza che alcun tentativo deludente abbia permesso e preceduto la loro perfezione.

Prodotti subito compiuti e splendenti di un lussureggiare di forze, pronti a dissolversi più rapidamente di quanto non siano nati, questi fiori non sono separati, nella loro breve stagione, dalle loro immonde radici. Come esse, appartengono al pantano in cui tutte le energie si stipano senza mai definirsi, muoiono e proliferano in un brulichio indistinto che non conosce né disciplina né proposito. Si potrebbe pensare che laggiù striscino, se mai riuscissero a prendere forma, esseri primordiali tutti sesso e cloaca. Non si distingue il maschio dalla femmina, il ventre dal suo alimento, e gli accoppiamenti in cui questi ermafroditi si confondono sono altrettanto indiscernibili delle digestioni in cui lo stomaco e il cibo paiono dissolversi l'uno nell'altro. Tutto prospera e si moltiplica in un precipitato di vita dissoluta che non giunge a produrre un'esistenza definita e durevole. Questo mondo non conosce né ordine né autonomia. Le larve che vi si muovono, costrette alla stessa spietata e tumultuosa anarchia, appaiono soltanto per riversarsi fuori dal bozzolo. Rimangono perennemente al di qua di una forma e di un nome qualsivoglia, senza un'anima che ancori o rafforzi il loro fugace involucro. Che credito accordare ai prodigi che il caso genera da questo autentico inferno? Se ne devono cercare di meno spacciati, per lungo che sia il cammino.

Quando i risultati non sono acquisiti al prezzo della loro precarietà, sono immediatamente riconoscibili: vi si manifesta come una ferma volontà di darsi una regola appropriata e di obbedire a una legge particolare. La severità di uno stile conferisce alla struttura misurata di questi risultati il segno e la sicurezza propri delle opere metodiche che la mente può produrre. Pare che i fiori austeri nei quali i re trovano il modello dei loro scettri, il giglio, l'iris o il

solenne tulipano, rappresentino altrettanti oggetti che l'intelligenza avrebbe potuto concepire e l'arte riprodurre, se esse avessero potuto animare i frutti dei loro procedimenti più astratti e, posto che fossero state in grado di farlo, non avessero poi deliberatamente preferito preservarli sia dalla vita sia da un'inevitabile e lenta corruzione.

Ahimè, le più geometriche corolle non sono più debitorie della meditazione di quanto non lo siano le corolle più bizzarre e cangianti. E non sono neppure meno fragili. Sono anch'esse fiori, destinati allo stesso nulla nella stessa terra grassa. E un identico destino minaccia anche l'uomo e le sue più sublimi creazioni. Che almeno egli si sforzi di salvarle da un disastro totale. Nei giorni contati in cui gode di un'esistenza particolare e può costruire a suo piacimento innumerevoli edifici personali, che almeno scelga per essi il materiale più resistente e il progetto più semplice. Non saprebbe che farsene dei dedali dei palazzi intravisti in sogno, la cui unica realtà sarà soltanto aver abbagliato per un attimo irripetibile un architetto incapace di serbarne persino il ricordo. I monumenti creati dalla bacchetta magica possono essere abitati solo da ombre inconsistenti come le loro pareti.

Che tentazione però, dare consistenza ai sogni! Il poeta procura l'ebbrezza dei sensi, i deliri della mente, come se potesse rappresentare quegli incendi nel momento stesso in cui lo consumano, o trattenerne un tizzone sempre ardente. Niente si presta meno all'organizzazione dei parossismi. Non ci si deve aspettare dal lampo un bagliore che consenta la contemplazione. Quelle vette, quelle estasi, quei brividi, emanazione diretta degli strati inferiori della coscienza, non possono rendersene indipendenti. Una volta esaurito, lo slancio che li proiettò fuori dalla coscienza diventa l'inerzia

che li riporta alla loro origine. Non hanno alcuna virtù propria e sono subito risucchiati nell'informe che li ha generati. Così si dissolvono le meraviglie che una coscienza presuntuosa crede di poter attingere a fonti primigenie e incontaminate. La si vede rifiutare sdegnosamente l'intervento dell'intelligenza e il soccorso del lavoro perseverante. La coscienza rinuncia senza esitare alle sue facoltà più sicure, affascinata dai tesori di cui scorge i riflessi nel buio della sua notte. Ma in questa oscurità proibita, tutto ciò che brilla è oro e ogni cocciolo di vetro è stella. Trovano credito strani errori che per lo spirito annunciano l'inizio di tradimenti inesplicabili. Comincia infatti a preferire il minerale al metallo e la gemma al gioiello. I successi che ricompensano a volte l'esercizio paziente delle doti migliori non gli paiono all'altezza di quei bizzarri assemblaggi di parole, posto che siano incomprensibili e che nulla sembri condurre a loro o dipenderne. A quel punto, l'arbitrarietà, la rarità, il mistero sono meriti supremi. Non si perdona né la precisione né la chiarezza, ed è blasfemo formare una concatenazione rigorosa di pensieri. L'intelligenza arrodisce dei propri poteri e consiglia all'arte di liberarsi del suo apporto, e di tentare piuttosto di trarre dal sogno o dalla follia un'immagine che sconcerti ed emozioni. Ma che vana voluttà procura un miraggio capace soltanto di far sognare e delirare a sua volta, o di produrre, se ci si abbandona alle sue illusioni, una lunga serie di fugaci fantasmi! Perché quelle grida acute e patetiche generano degli echi, d'accordo, quei quadri hanno i loro riflessi, è vero, ma i cori che prolungano l'incanto non gli conferiscono né realtà né seguito. Se lo sguardo si fissa, dissolve l'incantesimo. E sufficiente ascoltare per non udire più alcun richiamo. E la mente dissipa quei mirabili oracoli non appena si mette a penetrare il loro senso

o a concatenare i loro messaggi. Quelle solitarie meraviglie non si lasciano infatti né comporre né riunire.

Se almeno tali seduzioni fossero innocenti! Se solo si soccombesse al loro fascino senza degradarsi! Se non costasse nulla saziarsene! Ma compiacersi di questi incantesimi è un gesto di abdicazione. Non c'è capacità riflessa che essi non deludano. Non li si assapora senza rinunciare alle facoltà che servono a costruire e a dominare. Ma se sono così disperanti per l'intelligenza, la volontà e le loro austere ambizioni, come mai riescono a lusingare? Il fatto è che, incoraggiando tendenze dubbie, invitano a discendere qualche china sospetta. Appartengono e conducono - come si può immaginare - all'universo dei più oscuri appetiti, delle più imprecisate e avide forme di lussuria. Sono le erbacce che crescono incontrollate nelle coscienze smarrite, soffocandole, le messi moleste che è necessario estirpare da un'anima che si desidera coltivare e rendere produttiva.

Ma è questa la tentazione dello spirito. Stanco a volte degli obblighi necessari alla riuscita delle sue imprese, li sente come una schiavitù intollerabile da cui ha fretta di liberarsi. Si prefigge di arrivare per vie più brevi a risultati più stupefacenti. Dice che a indicarglieli è l'emozione, e la sensazione stessa: basta lasciar agire la loro freschezza e la loro irruenza. Di lì a poco penserà che soddisfare un istinto o un capriccio significhi liberarsi di un pregiudizio o di un partito preso. Ogni volta che rompe la disciplina pensa di guadagnarci in libertà: di fatto accetta un giogo. Si affretta ad assaporare le varie delizie che il ritegno, il senso della misura e lo scrupolo dell'eleganza avevano tenuto lontano dalla sua voracità. Tuttavia ogni scelta, ambizione o progetto che si vogliano durevoli e puntino ad affermarsi presuppongono simili capacità di autocontrollo. Ormai però lo spirito rifiuta

di seguire la pur minima regola. E alla fantasia soltanto che acconsente ad obbedire. Gli sembra che nessuna sfrenatezza lo emancipi abbastanza, che nessuna sedizione sia vera rivolta, tanto è pressante il bisogno di dissolutezza e ribellione. Ascolta solo le voci che gli ordinano di essere costantemente ebbro. Trova più acutezza nella follia che nella lucidità. Giudica il disordine e l'eccesso più efficaci dell'ordine e della misura.

Così, non aspira che a liberarsi delle leggi che gli assicurano i suoi privilegi. Ha la pretesa di riconquistare un paradiso perduto in cui colloca una qualche innocenza primitiva e una facilità suprema. Nessuno avrebbe immaginato che adoperasse il suo merito o addirittura la sua buona sorte per dar prova d'ingenuità scegliendo sentieri battuti. Piuttosto lo si pensava destinato all'avventura e alla conquista, costruttore delle strade che avrebbe poi scelto.

Ma considera gli strumenti del suo potere degli intralci alla sua libertà. Getta con sdegno le armi che garantivano la sua indipendenza e la sua supremazia, per trovarsi poi asservito a quella licenza in cui vedeva la fine della sua schiavitù. Non ha fatto altro che ridiventare natura e abbandonare i suoi privilegi. Si estenua a far affiorare alla coscienza le onde che lo inghottiranno, spasmi o sussulti. Si aspetta che la coscienza, invece di seguire la sua vocazione a domarle, ceda di fronte a quelle forze brute la cui enorme energia incontrollata vacilla ed esita di fronte ad essa. Ma lo spirito resta stupefatto di fronte alla loro moltitudine turbolenta. Non ha chiaro abbastanza di dover riporre tutte le sue speranze nella severità, e non nella compiacenza. Ma è proprio nella tensione che è libero e forte, e domina follie e deliri: li distribuisce in vasti edifici di conoscenze o li riversa nella composizione di poesie immortali. Al contrario,

cedendo alle loro promesse, si ostina a far emergere da quei mondi notturni le luci che vede scintillarvi. Ma la luce del giorno le fa impallidire e non è sufficiente raccoglierle perché restino luminose. Chi si tuffa nella piena effervescenza della vita ne ritorna con una schiuma impalpabile e facile a dissolversi, che egli non potrebbe nemmeno sostenere di voler conservare, tanto è inadatta all'uso.

Tuttavia è quell'effervescenza ad attirare lo spirito, e vi riesce proprio perché le loro nature si oppongono, l'uria rigorosa e l'altra indulgente. Per raccontare i propri sogni occorre essere svegli. Ma per pensare di farlo non basta essere usciti dal sonno; e per interessarsi a quelle fragili menzogne, ci deve essere un'intelligenza solidamente orientata verso la verità e disposta a perseguirla ovunque. Inoltre, condizione per condurre a buon fine lo studio di queste menzogne è esercitare molta attenzione e molto rigore, e proprio quelle facoltà che si abbandonano quando si sogna. Accade la stessa cosa per tutte le seduzioni di fronte alle quali lo spirito si arresta: più si sente forte, indiviso, severo, più esse devono mostrarsi fragili, molteplici e cangianti per poterlo catturare. Sembra sensibile al loro fascino proprio perché si impegna a smentirle. Come la profondità aumenta il senso di vertigine, così l'altezza dalla quale lo spirito sovrasta un bagliore tremolante in fondo a un abisso lo porta a precipitarsi ancora di più per afferrarlo.

Questa caduta lo perderebbe. La sua grandezza sta tuttavia nel subirne sempre la tentazione. Nulla prova meglio che esso è fatto di una sostanza diversa e che un altro destino lo aspetta; che è in cerca di un cielo da prendere a viva forza, una grazia che scende soltanto su chi vi si consacra. Per guadagnarsi ricompense divine, non può non cogliere a ogni istante - e con tanta più acutezza quanto più è elevato — i

richiami che lo invitano a cadere e gli offrono facili tesori. Deve ascoltarli, ma non rispondere. Da questa lotta senza fine, da questo trionfo differito nascono un potere e un onore che una vittoria semplice e rapida non gli darebbe.

L'aridità

Sembra che, in natura come nello spirito, soltanto l'aridità sappia garantire all'anima la felicità suprema. Ad essa approdano i più imperiosi percorsi dell'intelligenza; i climi rigidi la offrono a organismi sobri come una contrada d'elezione in cui trovarsi fra pari. Il vuoto incandescente creato dall'intelligenza nel suo procedere presto diventa il solo alcolico capace di inebriare sino in fondo. Come la gola infiammata, lo spirito ha efflorescenze da cui deve guarire. Di fronte alle distese sterili e nude dei deserti di sabbia o di ghiaccio, ci si ritrova a pensare che la vegetazione terrestre altro non sia se non una sgradevole e gigantesca escrescenza infettiva, da cui a volte freddo e siccità purificano il suolo. E bene che ci siano posti dove l'erba non ricresce più, quando vi è passato il flagello di Dio.

C'è un'onestà dell'intelligenza di cui si parla poco e sulla quale si dovrà fondare molto. Ma nel regno dello spirito vige a tal punto l'anarchia, che la nozione di onestà intellettuale stenta a chiarirsi. Niente è più indicativo di tale penosa situazione dell'uso così frequente della parola *brillante*, in senso elogiativo, da parte di frotte di coloro che fanno professione - e quasi mestiere - di lasciarsi sedurre soltanto dagli slanci più segreti e preziosi del cuore e dello spirito. Forse in passato hanno avuto bisogno di un termine che esprimesse le loro riserve e tuttavia suonasse laudativo.

Pensavano di salvaguardare la loro indipendenza evitando i pericoli insiti nel suo uso, e di ottenere attraverso una condiscendenza convenzionale il beneficio di un'autentica adulazione. Il calcolo è deludente e la china scivolosa. Essendo così facile limitare l'interesse a questo registro, l'attenzione si trova presto concentrata nella ricerca di *effetti*, e immediatamente trova credito l'idea che non possano esistere morale, onore o igiene del pensiero. Queste espressioni appaiono destituite di senso oppure evocano il tempo ormai trascorso in cui si ignorava l'arte di ottenere rose senza spine. Di fatto, per un'intelligenza a cui ripugni ogni sforzo, che respinga ogni disciplina, che aderisca in anticipo a tutti i propri impulsi e creda che tutto le sia permesso a condizione che il risultato sia illusivo e accresca il raggio d'azione della licenza, queste espressioni sono davvero prive di senso. E, non appena avanzano la pretesa di introdurre una norma, di istituire obblighi e sanzioni, di distinguere il bene dal male, ecco che assumono il senso preciso della presenza di spine tra le rose e dell'intrusione di un elemento di disturbo nel piacere. Ma per l'appunto l'esercizio dell'intelligenza non è una questione di piacere. È una funzione e, in un certo senso, una fatalità. In questo mondo votato al lasciar correre e mirato all'ostentazione, vorrei abbozzare una dialettica dell'asservimento volontario.

A rigore un'attività che si distacchi dal suo oggetto, persegua un funzionamento estremo e ideale, diventando in un certo senso astratta, si può considerare un vizio.

Va aggiunto che è quasi fatale che sia così e che questo percorso pressoché inevitabile rivela forse il tratto essenziale dello sviluppo teorico delle passioni. D'altra parte, un tale vizio, sottoposto a una legge così rigorosa, assomiglierebbe parecchio alla virtù.

Al suo stadio più basso, il gusto della conoscenza non è molto diverso dalla curiosità: l'informazione, la descrizione li soddisfano allo stesso modo. Sapere e capire non sono ancora distinti. Ma a mano a mano che la conoscenza diventa più esigente e ha la pretesa di penetrare più a fondo il suo oggetto, le questioni di metodo passano in primo piano, l'organizzazione del sapere diventa più importante della materia stessa, e ci si studia di capire il meccanismo della comprensione. Non ci si interessa tanto a ciò che si conosce, quanto al modo di conoscerlo, e lo sforzo di conoscenza non tarda a eleggere questo secondo elemento a suo unico oggetto. L'aridità: allora raggiunta, l'indagine non ha altro dominio se non la propria sintassi. Il passo è breve, ma ha costretto a costosissime rinunce. Poco importa: ci sono privazioni che rendono più ricchi dell'opulenza.

L'ambizione, credo, ha in serbo un destino simile. Che segua esattamente la sua inclinazione e impedisca a qualsiasi forma di possesso di sopire in essa il desiderio: l'appagamento le darà meno soddisfazione dello sforzo, e presto essa consisterà in un puro movimento ideale che persevera senza debolezze nel suo procedere verso una piena e capillare egemonia, lungimirante e insensibile, che accresce al tempo stesso il suo segreto e il suo potere.

Tutto, o perlomeno l'essenziale, è stato detto sulla rigorosa sobrietà dell'orgoglio giustamente contrapposta all'insaziabile appetito di lodi della vanità, così come sullo straordinario distacco dell'avarizia e la forza d'animo che essa presuppone: le mostruose privazioni immaginate e sopportate per un piacere così lontano dal corso della vita e così estremo da risultare prossimo al nulla, la gioia del possesso puro e sterile di ricchezze tolte dalla circolazione,

mantenute improduttive e che si preferisce distruggere piuttosto che trasformare in utile o felicità.

Tale è l'astratta fatalità delle passioni. Il gusto stesso della libertà non sfugge a questa vertigine di rigore, anzi è giustificato solo da essa. E invocando la libertà, infatti, che gli individui commettono gli atti più irragionevoli, quelli che più li riducono in servitù. Riluttanti per natura, sentendo le regole come ostacoli, vedono in esse soltanto un limite al piacere, e la mancanza di lucidità li spinge a fare di quest'ultimo il fine supremo della libertà, invece di considerarlo come l'accesso privilegiato alla schiavitù. Un'ostilità maniacale all'applicazione, a qualsiasi progetto fermamente definito, di lungo periodo e di grande respiro, fa loro confondere libertà e spontaneità, e se uno slancio, pur tutt'altro che autonomo, non incontra ostacoli o comunque li supera, costoro lo credono libero e vincente, quando in realtà è semplicemente appagato e quindi non meno asservito.

Si sono visti scrittori, sedotti da questo sofisma, pensare che bastasse far scorrere la penna sul foglio in modo compulsivo e al di fuori di ogni controllo dell'intelligenza o della volontà, perché si rivelassero e venissero espressi di getto nella loro purezza originaria i più profondi segreti dell'animo umano. All'atto pratico, i testi così ottenuti furono i più influenzati dalla moda letteraria che si fossero mai visti. Invece che ricchezze di abissale profondità, si ebbe di fronte il prodotto ingenuo di preoccupazioni di evidente vanità, degli affanni più meschini e superficiali, la monotonia e la povertà di ordito, la mancanza lampante di sostanza. Eliminando l'azione dell'intelligenza e della volontà, si era creduto di liberarsi delle catene, quando in realtà non si faceva altro che deporre le armi. E importante sottolineare come ci si sia potuti sbagliare in buona fede sul vero ruolo

della riflessione e dello spirito critico, al punto da considerare i più formidabili strumenti di indagine - quelle forze ausiliarie che sono parte integrante delle regioni più profonde della coscienza e senza le quali essa è già sconfitta - come i principali ostacoli di cui trionfare per raggiungere i propri scopi. Questa disavventura di per se stessa costituisce un pesante precedente a sfavore delle forme basse di esercizio della libertà, e più ancora a sfavore della Innesta credenza che le incoraggia e le giustifica, suggerendo che è sufficiente abbandonarsi per conquistare il cielo. Si deve invece tenere per certo che il regno dei cieli e della conoscenza appartiene soltanto agli irruenti, che le loro porte non si aprono con una parola magica e che è necessario forzarle. L'abbandono è la strada per la sconfitta. Per di più, implica una mancanza di disciplina verso se stessi che rende disprezzabili, un'avidità che rende rozzi, ed è proprio questa associazione a rendere schiavi.

Sarebbe bene non confondere assolutamente libertà e indipendenza. Le loro strade infatti divergono molto presto. Di per sé il desiderio di libertà, quando per un individuo è soltanto la rivendicazione di agire nelle circostanze a modo suo e al riparo da sanzioni, non è in grado di fondare o anche solo di conservare alcunché. Nulla è più breve e meno coerente di questi soprassalti d'umore. Il senso di indipendenza ha altre ambizioni e altre capacità. È troppo sdegnoso, troppo paziente per esigere qualcosa da chiunque e, facendosi un punto d'onore di non chiedere piuttosto che di ottenere, raggiunge subito lo stato di aridità; chi vuole assicurarsi la libertà, deve capire che occorre desiderare ardentemente il potere e non nutrire nei suoi confronti quell'odio di principio, quell'animosità sistematica, subdola o dichiarata che invece le riservano in ogni circostanza i

bambini, i deboli e gli immaturi di ogni sorta, nonché il risentimento e l'invidia. Nessun sacrificio sarà mai eccessivo per acquisire tale potere, perché la qualità degli esseri forse si misura essenzialmente sul complesso di ciò che abbandonano per garantirsi la semplice possibilità di essere più padroni di sé. Le connivenze tra indipendenza e dispotismo sono così strette che la passione per la prima porta dritto al secondo. Non appena ci si accorge che il godimento rende schiavi, la libertà non consiste più nel conquistarlo, ma nel trionfarne. Per il piacere incerto di eludere un controllo, di affrancarsi per qualche istante dalla disciplina, chi vorrebbe alienare con l'imbroglio il più prezioso dei beni, rinunciare alla possibilità di essere vigoroso, inaccessibile e sano, di parlare chiaramente, e al privilegio dei forti di essere ascoltati e seguiti, quando, di fronte alle cose e rivolgendosi agli altri, sentenziano: «È così»?

Bisogna temere chi recrimina contro il potere. Se lei detenesse, sarebbe il peggiore dei tiranni. Ma chi ama la potenza vorrà innanzi tutto governare se stesso, e gli sforzi che gli saranno serviti per dominare le sue paure e i suoi appetiti gli faranno trovare rivoltante sviluppare negli altri - per ridurli alla docilità - proprio quelle forme di servitù e debolezza da cui cerca di affrancarsi.

Esiste dunque un'aridità persino nella pratica del potere. La legge della severità regola altrettanto bene sia gli affari d'amore e di ambizione sia quelli della mente. In un primo momento si crede che la coercizione fisica basti a ottenere un'obbedienza accettabile, e molti vi ricorrerebbero, se fosse alla portata di tutti. Ma ciò che è importante forzare o indurre è invece il consenso intimo. Dominare sentimenti e pensieri è più significativo che padroneggiare gli atti: essi

infatti sono determinati, orientati o superati dai primi. Si mettono in campo senza ritegno i pregiudizi, i costumi, l'oppressione della morale, il peso delle opinioni correnti, così come la pietà, la minaccia o la paura, cioè tutte le sfumature del ricatto affettivo. Si spinge ad accettare facendo intravedere le funeste conseguenze del rifiuto. Ma è una magra soddisfazione ottenere con tali mezzi una docilità che si vorrebbe dovuta soltanto al proprio merito. Apprezzando unicamente l'obbedienza degli esseri liberi, ci si considera davvero poco fortunati di signoreggiare anime schiave delle stesse paure che ci si vanta di aver superato. E per questo che ci si impegna a emancipare gli esseri che si desidera asservire e che si vorrebbe obbedissero solo a chi sa educarli. Si continua a sradicare e stroncare gli influssi di cui ci si sarebbe potuti servire al meglio per dominare: arriva allora un momento in cui tra gli esseri e se stessi non c'è altro che la resistenza di un orgoglio che si è voluto rendere degno del proprio. Si impone quindi agli animi una dolorosa libertà - che certamente non ha nulla in comune con l'indipendenza - dalla quale si trovano a essere molto più oppressi che dalle costrizioni di cui forse si poteva disporre. Essi temono di riportare vittorie disperanti, i cui effetti li spaventano. Negli individui, data questa aridità, nasce una lotta tutta interiore, e le forze che essi affrontano sono esattamente quelle che danno la misura del loro valore.

Tutto si riduce al potere e al possesso, e si affermano relazioni crudeli, irreversibili e implacabili, che si riescono a sopportare soltanto nell'aria rarefatta delle cime e che vengono soffocate da qualsiasi forma di rigoglio.

Il vento invernale

Extra ecclesiam nulla salus

Schierati contro un mondo che li soddisfa poco, i refrattari provano un comune bisogno di azione ma soffrono di una comune incapacità di agire. Si rendono conto che bisogna unirsi per essere forti ma, temendo che questa via sia più onerosa della debolezza che grava su di loro, paventano di trovarsi a dover subire più sacrifici dall'unione che non rinunce dall'impotenza. Discepoli dei grandi individualisti del secolo scorso, malvolentieri si figurano una via in cui le esigenze della solidarietà non tarderebbero a limitare la loro indipendenza. Temono, insomma, che diventando forti smarriscano i motivi per esserlo, e a questo bivio sono colti da una improvvisa angoscia. La posta in gioco, in effetti, è rilevante.¹

¹ Queste pagine, che riassumono una relazione tenuta nel marzo 1937 di fronte a un uditorio poi confluito in gran parte nel Collegio di Sociologia, ne conservano soltanto la progressione dialettica, a esclusione di qualsiasi analisi dettagliata o argomentazione concrete. Di qui il loro aspetto schematico, quasi scheletrico. Altrimenti si sarebbe dovuta scrivere l'intera storia delle reazioni dell'individuo alla vita sociale a partire dal XIX secolo.

Destino dell'individualismo

Il disfacimento dei costumi della società è uno stato in cui appare l'ovulo nuovo, o gli ovuli nuovi - ovuli (individui) che contengono il germe di società e unità nuove. L'apparizione degli individui è segno che la società è divenuta atta a riprodursi.²

Se si esamina l'evoluzione delle idee, non soltanto in Francia ma nell'Europa intera, a partire dall'inizio del Romanticismo, si è immancabilmente colpiti dall'influenza crescente, preponderante, realmente sproporzionata (rispetto a ogni fenomeno del medesimo ordine) dei grandi individualisti, la cui tradizione raggiunge la sua più alta vetta con Stirner e la sua più ricca espressione con Nietzsche. È degno di nota che le opere facenti capo a questa tendenza sembrino deliberatamente situarsi al di fuori del dominio estetico, darsi di buon grado aspetti esemplari e assumere col tempo valore di parole d'ordine. Se in genere le conseguenze estreme della dottrina non sono state recepite, è risultato sempre più intollerabile che i suoi principi fossero senz'altro liquidati. L'autonomia della persona morale è diventata il fondamento della società. Ma, a poco a poco, si è aperta una crisi dell'individualismo, in cui hanno la loro parte cause esterne, possenti e lampanti: lo sviluppo degli studi sociologici ha scalzato i postulati fondamentali della costruzione e, più perentoriamente, gli stessi avvenimenti politici e sociali, che non permettono più tanto di vivere in disparte ma che in disparte al massimo lasciano la possibilità di morire, hanno

2 Friedrich Nietzsche, *Volontà de puissance*, Gallimard, Paris 1935, I, p. 361.

mostrato via via come, tra tutte le forme di esistenza, chiudersi in una torre d'avorio sia quella più anodina e polverosa. Tuttavia tali determinazioni, che da sole inducono i seguaci dei grandi individualisti a riconsiderare il loro atteggiamento e li invogliano a intraprendere un'attività di carattere decisamente collettivo, non li liberano da ogni scrupolo né li esimono dal chiedersi se questa tentazione li conduca o no ad approfondire il proprio atteggiamento, a fare concessioni alla tribù oppure a capitolare.

Non si può sperare di risolvere la difficoltà senza esaminare le ragioni che hanno spinto l'intellettuale a isolarsi dal gruppo sociale, a ritirarsi sull'Aventino per assumervi un atteggiamento schiettamente ostile a ogni società costituita. Ora, un isolamento siffatto è contemporaneo a un'ideologia che stranamente nega i fenomeni di attrazione e di coesione istintivi in cui si cercherà più tardi la forza viva dei raggruppamenti sociali. In questi si vedevano all'opera soltanto ragioni disinteresse e preoccupazioni di giustizia distributiva: tutte considerazioni con cui l'essere profondo dell'uomo sente di non avere nulla da spartire, e che sempre più lo distolgono dall'esistenza sociale; determinazioni, per di più, del tutto assenti da una società fondata sull'ingiustizia e sui privilegi, che la fanno subito apparire scandalosa e odiosa. Così, se dotato di una natura contemplativa, l'individuo consapevole ha nutrito nei confronti della società nient'altro che indifferenza, destinata a tradursi in professa e astiosa ostilità, qualora un carattere ombroso gli rendesse insopportabili le restrizioni impostegli dal gruppo, da lui vissute come persecuzioni e soprusi. Avendo nei confronti della società solo reazioni difensive, un tale individuo ha riservato spontaneamente la propria simpatia a tutti coloro che essa tiene ai margini, traviati, prostitute e fuorilegge,

trasformando a poco a poco in eroe il «forzato irriducibile su cui si richiudono sempre le porte del carcere a vita» (Rimbaud). Si ha torto di considerare espressione di sensibilità grossolana il tema della prostituta dal gran cuore o del bandito magnanimo presente nella letteratura romantica, mentre ci sono pochi altri tratti in grado di esprimere così bene l'essenziale novità dell'epoca: la consumazione del divorzio, sul piano dei valori e già quasi su quello dei costumi, tra lo scrittore e la parte compatta e stabile del corpo sociale.

In ogni caso, spingendo subito all'estremo il suo punto di vista, l'individualista prende a denunciare come fallace e tirannico tutto ciò che a qualche titolo gli sembra costitutivo della società: famiglia, Stato, nazione, morale o religione, cui a volte aggiunge la ragione, la verità e la scienza, sia perché i legami che esse stabiliscono appaiono degli ostacoli, sia perché, come le entità precedenti, risultano investite del sacro. Nasce allora un tipo di iconoclasta metodico, il disperato in cerca di profano descritto da Stirner: «Torturato da una fame divorante, vai errabondo, lanciando grida di sconforto, intorno alle mura che ti rinchiudono, in cerca del profano. Ma invano. Presto la Chiesa ricoprirà la terra intera e *il mondo del sacro* uscirà vittorioso». In queste condizioni, si impone una sola reazione morale: la profanazione, la distruzione accanita del sacro, unica attività in grado di dare all'anarchico il senso di una libertà effettiva.

Ma in realtà non è che un'illusione: il sacrilegio resta al livello del sarcasmo o della blasfemia; le parole dichiarano intenti che le azioni non oltrepassano, al punto che a volte si ha l'impressione che un così sdegnoso profluvio verbale serva solo a mascherarne meglio l'assenza. I più grandi individualisti sono stati dei deboli, degli inferiori, dei

disadattati, privati degli unici beni dei quali avrebbero voluto godere e dai quali erano febbrilmente ossessionati: Sade, che immaginava le sue orge tra le mura di una cella; Nietzsche a Sils-Maria, teorico della violenza solitario e malato; Stirner, funzionario dalla vita regolata, che faceva l'apologia del crimine.

Nello stesso tempo anche la poesia esaltava ogni liberazione, ma si trattava più che altro di una poesia di *rifugio*, apportatrice di oblio, che cullava, consolava e dipingeva la durezza del mondo con i colori lenitivi del sogno. Questa via senza uscita non poteva soddisfare in eterno. Più che *l'evasione*, doveva affascinare la conquista. Oggi il problema si pone in termini ancora più pressanti, ma è chiaro che, in virtù della sua coesione, la società possiede una forza capace di frantumare come vetro ogni sforzo individuale: è venuto il momento di far intendere, a chi non si sottragga per interesse o per paura, che gli individui davvero decisi a intraprendere la lotta - all'occorrenza, anche su scala minimale, purché imbocchino la strada giusta, che dà al loro tentativo valenza epidemica — devono misurarsi con la società sul suo stesso terreno e attaccarla con le sue stesse armi. Potranno farlo costituendosi essi stessi in comunità o, meglio ancora, ritenendo i valori che difendono non più come appannaggio dei ribelli e degli insorti, bensì come i valori basilari della società che si prefiggono di costituire, considerandoli cioè, per quanto inflessibili possano essere, come i più sociali.

Questo piano presuppone una certa educazione del sentimento di rivolta, di modo che dallo spirito di sommossa si passi a un atteggiamento largamente imperialista, e che ci si persuada a subordinare le proprie reazioni impulsive e turbolente alla necessità della disciplina, del calcolo e della

pazienza. Insomma, bisogna che da *satanico* tale spirito si faccia *luciferino*.

Analogamente, conviene che l'individualista conseguente sovverta la sua mentalità nei confronti del potere e del sacro in generale. Su questo punto si pone quasi necessariamente l'obbligo di fare il contrario di quanto pretende Stirner, e volgere i propri sforzi non alla profanazione, ma alla sacralizzazione. Del resto, per questa via egli potrà opporsi più radicalmente a una società che si è già desacralizzata da sé oltre ogni dire, al punto che nulla la indispona quanto l'intervento di questi valori, e nulla le riesce peggio che guardarsi da essi. C'è dell'altro: alla costituzione in gruppo presiede il desiderio di combattere la società in quanto società, nonché il progetto di fronteggiarla attraverso una struttura più solida e più densa che cerchi di incistarsi come un cancro in seno a una struttura più labile e più lasca, anche se incomparabilmente più voluminosa. Si tratta di un processo di *sovrasocializzazione*: la comunità progettata è automaticamente predestinata a sacralizzare il più possibile, al fine di accrescere nella più larga misura concepibile la singolarità del suo essere e il peso della sua azione.

Gli individualisti sono adesso in grado di mettere da parte i loro scrupoli. Intraprendendo un'azione collettiva, non rinnegherebbero il loro credo, imboccherebbero la sola via che si para davanti a loro una volta che abbiano deciso di spostarsi dal piano delle recriminazioni teoriche a quello della lotta efficace; non farebbero che passare dalle scaramucce alla battaglia campale. Fomenterebbero la loro guerra santa. E la guerra, diceva Clausewitz, è la continuazione della politica con altri mezzi.

Fondamento dello sforzo collettivo

Non so se ho già detto in quest'opera che ciò che maggiormente ha distinto gli uomini è che coloro i quali hanno compiuto grandi cose hanno visto prima degli altri il limite delle loro possibilità.³

Così come esiste un'esperienza primigenia, irriducibile, dell'io, che costituisce la molla elementare dell'individualismo anarchico, così bisogna rendere palese il fondamento esistenziale inalienabile dello sforzo collettivo. In nessuno caso quest'ultimo può utilizzare come base affettiva un dato del tutto retrospettivo, come le determinazioni di fatto, razza, lingua, territorio o tradizione storica, che condizionano l'esistenza delle nazioni e nutrono il sentimento patriottico. Equivarrebbe a sanzionare proprio ciò che si tenta di modificare, a rafforzare ciò che ci si augura di vedere indebolito. E fin troppo chiaro che un movimento che nasce dall'interno della società, ed è diretto contro di essa, non può essere fondato su ciò che ne delimita i confini e ne rafforza la coesione opponendola a raggruppamenti rivali.

Un nucleo sociale del tipo in questione deve poggiare su elementi di tutt'altra natura: la volontà comune di realizzare un'identica opera implica già affinità elettive capaci di presiedere da sole all'aggregazione in comunità e di costituirne la ragione necessaria e sufficiente, fornendo a ciascuno, nei confronti degli esseri umani, una doppia serie di esperienze complementari di attrazione e di repulsione.

³ Cardinal de Retz, *Mémoires*, J.-F. Bernard, Amsterdam 1717, IV, pp. 117-18.

Si tratta di un indiscutibile fatto quotidiano che aveva già colpito gli stessi promotori dell'individualismo: la contrapposizione etica fondamentale di almeno due classi di esseri, dalle reazioni così diverse che li si potrebbe credere di due specie animali differenti, e facenti capo a concezioni del mondo antitetiche, a tavole di valori inconciliabili.

Ognuno, in effetti, nei propri rapporti umani, incontra persone che si rivelano di specie morale diversa dalla propria, quasi di un'altra razza. Da questa gente si è invincibilmente portati a tenersi lontani come da un'estraneità nociva. La loro condotta è sempre temibile, mai auspicabile, e la loro volgarità supera ogni previsione. Invece altri si comportano alla prova dei fatti esattamente come ci si aspetta, come pensiamo che ci comporteremmo noi stessi nei momenti migliori e come vorremmo che loro si comportassero. In tal modo, attraverso il comportamento stesso degli esseri (e cioè nel mondo senza menzogna dell'azione compiuta e sotto la pressione di realtà che riportano costantemente all'ordine e che sarebbe imprudente eludere), si consolida una ideale linea di demarcazione, rispetto alla quale ciascuno distribuisce i suoi *simili* e gli altri. Al di qua di questa linea si costituisce di fatto una comunità di persone strettamente legate, che si sono spontaneamente riconosciute affini e che sono pronte a offrirsi una mutua e incondizionata assistenza; mentre al di là della linea vive, retta da leggi proprie, la moltitudine dei miserabili con i quali non si ha nulla in comune, verso i quali è giusto e legittimo provare disprezzo, e da cui istintivamente ci si discosta come da cose impure, sprigionanti, come una sorta di pericoloso contagio, quella specie di richiamo, quella tentazione latente che il livello più basso esercita sempre sul più elevato, e che da solo potrebbe

giustificare, in chi si trova in alto, la fierezza di essere lì e la volontà di restarci.

Non sono distinzioni di grado, ma di natura. Nessuno è responsabile del posto che occupa in tale gerarchia delle qualità d'animo: il miserabile non è condannato attraverso una sentenza, ma tenuto lontano per misura sanitaria, per salvaguardare un'integrità. Per la stessa ragione per la quale bisogna separare in un raccolto i frutti sani da quelli bacati, nei confronti degli esseri poco affidabili una neutralità armata e distante non è altro che un puro comportamento di legittima difesa, assolutamente necessario per evitare la contaminazione. Come un organismo, anche una società deve saper eliminare i suoi rifiuti.

Le simpatie e le antipatie alle quali, come si sa, *non si comanda*, possono passare per rudimenti individuali ed effimeri - estremamente deboli, data la loro natura soggettiva e frammentaria - di un sistema vitale di tal fatta. Non a caso l'opinione corrente le rappresenta come menzognere, consiglia di passar oltre e prescrive di non tenerne conto, col pretesto dell'imparzialità, quando è in gioco una decisione che non interessa tanto la società in se stessa, quanto piuttosto i servizi pubblici. Sembra cioè che la società senta il bisogno di ostacolare la formazione di qualsiasi aggregazione *endogena* fondata su riflessi differenziali, nella convinzione che in ciò ci sia un fermento di dissoluzione della sua struttura e al contempo un inizio di ricomposizione delle forze vive, suscettive di diffondersi a poco a poco e tanto più destinato a rovesciare in suo favore l'equilibrio sociale, quanto più esso sappia propagarsi all'interno della sua struttura stessa. Ecco perché la *socializzazione* delle reazioni individuali immediate appare, al contrario, come la prima fase di sviluppo di una esistenza sociale in seno a un'altra.

Approfondite e sistematizzate, guardate come l'espressione di una realtà fondamentale, non c'è dubbio che esse riescano a dare all'individuo più geloso della sua indipendenza una coscienza di gruppo estremamente forte, che comporta all'occorrenza un'alienazione totale di sé.

Di fatto, quando gli individualisti del secolo scorso hanno vagheggiato (senza neppure sognarsi di realizzarla) una sorta di conquista della società, hanno sempre confidato in formazioni di questo tipo. Non si sottolineerà mai abbastanza quanto sia rilevante che Balzac e Baudelaire abbiano considerato con simpatia e proposto come modello Loyola e il *perinde ac cadaver* della Compagnia di Gesù, il Vecchio della Montagna e i suoi Assassini; quanto sia significativo che il primo abbia voluto descrivere gli intrighi di una misteriosa associazione in seno alla società contemporanea e il secondo pensare di costituire una nuova aristocrazia fondata su una grazia misteriosa, non rappresentata né dal lavoro né dal danaro.

Al limite, queste considerazioni tendono a riconoscere come particolarmente agguerrita e pronta alla lotta un'associazione militante e chiusa, che abbia qualcosa dell'ordine monastico sotto l'aspetto spirituale, della formazione paramilitare quanto a disciplina e, nel caso, della società segreta quanto a modalità di esistenza e di azione.

Questi tre tipi di comunità sono immediatamente comparabili per la netta separazione che taglia fuori i loro membri dal resto della società. Un'analisi accurata dimostrerebbe che essi differiscono meno per le finalità proprie che per le condizioni esterne al loro sviluppo, a seconda che godano dell'appoggio del potere, siano a malapena tollerati, oppure costretti all'illegalità. Ci si affilia all'uno o all'altro tipo per adesione o noviziato. Si è distinti

dagli altri e apparentati tra membri mediante una vera e propria uniforme o un segno impercettibile. L'etica intera di simili comunità fa leva su tale situazione, prevede stretti obblighi tra gli adepti e li spinge a vedere negli altri esseri umani non tanto dei titolari degli stessi diritti, quanto la materia prima delle proprie imprese.

Si trovano tendenzialmente sanzionate, nella struttura sociale, non solo le attrazioni e le repulsioni individuali, ma anche una distinzione come quella nietzschiana tra Signori e Schiavi. Forse è necessario aggiornare il vocabolario su questo punto, in modo che le parole non rimandino più a situazioni trascorse, smettano di allontanare lo spirito dallo stato di cose presente e di apparire paradossali, quando l'evoluzione della dottrina mostra negli Schiavi degli oppressori, e nei Signori dei disgraziati impotenti a difendersi dalle loro vessazioni.

E certamente vantaggioso accompagnare questa opposizione con una coppia di parole in più stretto rapporto con la realtà contemporanea, per esempio *produttori* e *consumatori*; essi evocano infatti il substrato economico traducendo al contempo un atteggiamento vitale che, pur senza essere interamente determinato da esso, spesso, nei casi più semplici, ne è diretta conseguenza. Una definizione piuttosto calzante di «consumatore» potrebbe essere: un tipo di individuo incline al godimento, improduttivo di per sé, portato solo a ingurgitare, un parassita che non sa giudicare se non al di qua del principio del dilettevole, incapace di generosità e, a maggior ragione, incapace di quel dono che il produttore, per sua stessa natura, deve fare di ciò che crea e che non è destinato al proprio uso personale, giacché il gusto di produrre si impossessa talmente di lui da fargli tralasciare persino lo svago e la ricompensa.

Creatore per destino, il produttore stabilisce le regole alle quali gli altri si conformano. Inaugura gli usi che gli altri seguono, di modo che, anche soffocato e assoggettato dalla massa dei suoi nemici, conserva il monopolio dell'audacia e delle iniziative e, con la sua prodigiosa capacità di influenza, serba la certezza di una imprescindibile superiorità che gli stessi consumatori, trionfanti e satolli, non riescono a bandire dalla propria coscienza, ben sapendo che nessun principio attivo, efficace e fecondo risiede in loro. Questi, identificati con il proprio *io*, mentre i produttori lo sono con il proprio bisogno di creazione, sono privi di quel senso di *sovrana ironia che permette di guardarsi vivere nel momento della tragedia*, cioè di quel supremo distacco dei forti, indicato da Stirner, che dà loro la misura del proprio essere e li assicura della mancanza di valore di chi è incapace di tanta eleganza.

Morale della comunità chiusa

Avevo sempre pensato che si potesse fondare qualcosa sul disprezzo; adesso so che cosa: la moralità.⁴

La natura dei Signori, che tanto li ostacola nel contatto con gli altri, li costringe per ciò stesso a sentire fortemente la loro alleanza, che non tarda a diventare complicità, poiché li si incrimina della minima reazione. Fin dall'inizio, questa situazione sfocia nella presa di coscienza di un'etica determinata, che può liberarsi del tutto soltanto nel corso

⁴ Henry de Montherlant, *Service inutile*, Grasset, Paris 1935, p. 266.

dell'evoluzione della struttura aristocratica, ma che si lascia definire nei suoi primi aspetti sin dalla posizione di partenza.

E necessario darne qui una descrizione sommaria. Non basta considerare la probità il fondamento incondizionato di ogni morale. Non c'è dubbio che essa sia un *istinto* che esprime l'imperativo di unità e totalità dell'essere, la convergenza di ogni sua postulazione verso un unico principio, una sola fedeltà. Essa costituisce la prova vivente che l'essere si vuole pacificato, che mal tollera i dissensi intestini quanto un organismo i focolai infettivi, che reprime le sommosse che ribollono in lui e sa guardarsi dalle diserzioni che lo tentano o lo avviliscono o lo disperdono. La probità è la forza che permette all'uomo di avere una faccia sola e di far tacere «i cani rabbiosi che fremono in questi re» (Valéry). Tengo però a ricordare che un eroe è grande per aver avuto dei mostri da combattere, prima ancora di esserlo per averli vinti. Non c'è nulla da sperare da coloro che non hanno nulla da reprimere in se stessi.

Vengono poi il disprezzo, l'amore del potere e la competizione, virtù che senza essere per forza cardinali, derivano immediatamente dall'atteggiamento descritto e ne caratterizzano in modo eminente l'originalità.

Fondata sull'esperienza della disuguaglianza fra gli esseri, la virtù del disprezzo la salvaguarda, la manifesta e la sanziona. Illustrando uno stato di fatto, essa non presuppone alcun orgoglio, ma quand'anche fosse, ciò non dovrebbe allarmare. Infatti, anche se un individuo non è spregevole per sua colpa, nondimeno deve essere disprezzato, perché è nell'ordine delle cose trattarlo come la sua natura impone. Si disprezza essenzialmente chi perpetra o è disposto a tollerare azioni che ci ripugnerebbe commettere o di cui non

vorremmo essere vittime. Né servirebbe dissimulare il lato menzognero, incontrollabile, di un tale sentimento, giacché nessuno può affermare che, posto nelle stesse condizioni, e costretto ad agire, non farebbe propria la condotta che disprezza. Il disprezzo è fecondo solo se è esigente. Non è nulla se non costringe subito a una qualche durezza verso se stessi. Provato una volta, bisogna considerare il dovere che impone di non meritargli mai nelle stesse circostanze, di modo che ogni atto di disprezzo appaia come un pegno d'onore e un'ipoteca sul proprio comportamento futuro. Ma bisogna anche considerare il diritto che esso garantisce di non trattare coloro da cui separa come degli uguali, degli avversari con i quali conviene rispettare la legge di guerra e usare cortesie di rigore tra pari.

Quanto al potere, è importante trattarlo come una forza della natura contro cui è assurdo recriminare, ma che si può benissimo combattere e forse anche assoggettare.

Nulla è più futile e pietoso di quell'odio preconconcetto del potere che snerva gli spiriti migliori in lotte impari e vane, li indurisce in questo atteggiamento e alla fine li spinge a deificare il capriccio e la testardaggine. E sano desiderare il potere, sugli animi o sui corpi, prestigio o tirannia che sia. Ognuno, d'altronde, lo esercita in un ambito limitato che può capitare all'improvviso di estendere parecchio, perché le relazioni umane sono tali che spesso si trova la potenza aspirando solo alla libertà, così che il dominio sembra il destino dei forti e, anche in catene, essi lo guardano istintivamente con rispetto e serietà, rendendo manifesto che l'amore del potere distingue all'origine i conquistatori dagli schiavi.

Precisa e meticolosa come un'etichetta di corte, la compitezza che ritualizza i mutui rapporti tra gli uomini nei

loro aspetti secondari, ne sgrava per ciò stesso lo spirito e lo mette a suo agio. Inoltre, contribuisce a mantenere una certa tensione interiore, che sarebbe difficile conservare se si trascurasse il contegno puro e semplice. In un'associazione di tipo chiuso, destinata a enfatizzare la separatezza, la compitezza fa parte dell'etica e diventa quasi una istituzione. Codificando rapporti tra iniziati, il suo carattere esoterico e convenzionale risulta rafforzato per il fatto di servire da elemento di ulteriore differenziazione dai profani. Il maleducato, in effetti, non è tanto colui che trascura gli usi, quanto colui che li ignora, o che pratica quelli di un altro gruppo. La buona educazione, modo di riconoscersi tra simili e di riconoscere gli intrusi, diventa un metodo pratico di prendere le distanze. Di fatto, quando è necessario manifestare a qualcuno la propria ostilità o il proprio disprezzo, basta, come si sa, affettare nei suoi confronti un'eccessiva compitezza, che lo mette a disagio come un'espressione di biasimo e subito esclude qualsiasi familiarità. Basta ricordare, al proposito, il modo caratteristico con cui eminenti individualisti, tipo Baudelaire, hanno fatto del dandysmo la forma privilegiata dell'eroismo moderno, indovinando quale implacabile arma si nascondesse dietro un perfetto formalismo.

Sono queste le virtù prime che dovrà innanzi tutto sviluppare un'associazione che individui in se stessa le sue finalità. In esse non c'è nulla che l'individuo non possa assumere senza secondi fini. Al contrario, vi può riconoscere l'espansione di certi suoi gusti che, senza poterli definire, egli percepiva ancor prima che essi trovassero il campo di applicazione in cui potersi precisare. La loro trasposizione su scala sociale, lungi dallo smussarli, li ha rivelati a se stessi, attribuendo loro quel sovrappiù di decisione e di forza che

misura la superiorità della consapevolezza priva di ombre rispetto a un presentimento oscuro, confuso e brancolante. In un gruppo, queste virtù concorrono a rendere più vivi gli spigoli dei suoi contorni, più profondo il fossato che lo isola dalla società entro cui si è formato: a loro volta, coloro che le praticano secondo questo disegno si trovano subito a formare un vero e proprio *ambiente* nel senso organico della parola, un isolotto a forte densità, capace, di conseguenza, di agglomerare e attrarre i corpi vaganti, a galla in una società diluita, e di conferire così alle sue cellule attive un ruolo davvero positivo rispetto all'agitazione sterile e non orientata in cui prima esse si crogiolavano.

Non è più tempo di clemenza. Ormai nel mondo si alza un gran vento di sovversione, un vento freddo, rigoroso, artico, di quei venti mortiferi e salubri che uccidono i cagionevoli, i malati e gli uccelli, *che non consentono loro di superare l'inverno*. Allora in natura si fa una pulizia muta, lenta, senza appello, come un'ondata di morte che sale insensibilmente. I sedentari, al riparo nelle loro dimore surriscaldate, si sfibrano a rianimare membra il cui sangue, rappreso nelle vene, non circola più. Si curano screpolature e geloni - e tremano. Hanno paura di avventurarsi fuori, dove il nomade robusto, a capo scoperto, nel tripudio di tutto il corpo, ride al vento, inebriato da quella violenza glaciale e tonica che sbatte loro sul viso i capelli irrigiditi.

Una brutta stagione, forse un'era quaternaria - l'anticipo delle glaciazioni -, si apre per questa società smantellata, senile, quasi cadente: uno spirito critico, una impietosa e decisamente irrispettosa incredulità, che ama la forza e giudica sulla base della capacità di resistenza - ed è

abbastanza astuta da smascherare subito le astuzie. Il clima sarà durissimo, la selezione davvero definitiva. Ognuno dovrà sostenere il suo esame dinanzi a orecchie sorde alle canzoni, ma vigili ed esercitate, dinanzi a occhi ciechi al lusso, ma penetranti; bisognerà passare per mani avidi e sapienti, attraverso un tatto estremamente raffinato, il senso più materiale e più realista di tutti, che non si lascia ingannare dalle apparenze, ed è capace a meraviglia di separare ciò che è vuoto da ciò che è pieno.

A queste *bassissime temperature*, sarà possibile riconoscere coloro che hanno una buona circolazione dal colorito roseo, dalla freschezza della pelle, dall'essere a loro agio, dalla gioia di godere finalmente delle loro condizioni di vita e dalla grande quantità di ossigeno di cui hanno bisogno i loro polmoni. Gli altri, restituiti alla loro debolezza e cacciati fuori di scena, si contraggono, si rannicchiano, si rifugiano nelle loro tane; diventano immobili gli agitati, silenziosi i fin dicitori, invisibili gli istrioni. Per i più idonei c'è campo libero: nessun ingombro nei sentieri a ostacolarne il cammino, nessun cinguettio melodioso e sconfinato a coprirne la voce. Che essi si ritrovino e si riconoscano nell'aria rarefatta, che l'inverno li lasci uniti, compatti, gomito a gomito, consci della loro forza, e la nuova primavera consacrerà il loro destino.

Sociologia del chierico

In una società fondata sulla distinzione tra temporale e spirituale, l'opposizione tra chierico e laico si dà nei fatti, è indiscutibile e, in qualche modo, costitutiva. Non si può invece ammettere, senza un attento esame, che in uno stato sociale uniforme certi elementi pretendano di assumere la funzione di «chierici», con il pretesto di servire valori che ritengono astratti, eterni, universali, in ultima istanza indipendenti da interessi temporali. Sostengono le esigenze di quei valori con, senza o contro tali interessi: ma il loro atteggiamento è per questo apprezzabile ed efficace?

I valori che difendono - giustizia, ragione, verità - si oppongono a ideali incarnati, come la nazione, lo Stato, la classe, che implicano per loro natura il perseguimento incondizionato di profitti egoistici. E facile constatare che si tratta degli ideali messi esattamente al primo posto dai politici che vegliano sull'amministrazione, la conservazione, lo sviluppo dei beni della città. Al tempo stesso, si intuisce come possa nascere un conflitto tra queste entità radicate nella storia, che devono lottare per la loro esistenza, e i principi astratti che i «chierici» si adoperano a instaurare nella società - rischiando con questo di mescolare all'oro un po' di vile piombo — oppure venerano nelle loro meditazioni, lontano da ogni agone, salvaguardandone l'integrità e assicurando loro contorni inalterabili.

Chi governa non ha scelta: deve, con Goethe, preferire l'ingiustizia al disordine. È la massima suprema della politica. Ma regna grande incertezza per i cittadini senza responsabilità, dai quali non dipende il buon funzionamento di nessuno di quegli innumerevoli ingranaggi della vita sociale resi necessari dall'estrema divisione del lavoro, e che consentono il distacco di coloro che ne criticano il funzionamento. Possono contrapporre all'impegno dei politici un mirabile *fiat justitia, ruat coelum* e - perché la giustizia si compia sin nei minimi particolari - invocare con le loro preghiere le peggiori catastrofi e la rovina stessa dell'universo.

Non ci si deve nascondere la gravità, il rigore interno e, sotto un certo aspetto, la grandezza di un tale atteggiamento: in ogni forma di accanimento, in ogni irriducibile opposizione a venti e maree, c'è un certo fascino selvaggio che muove all'ammirazione. Ma dopo tutto, né la testardaggine né l'eroismo garantiscono di essere nel giusto, e la morte dei martiri non prova la verità di alcuna fede. Allo stesso modo, dato che l'errore non è privo necessariamente di forza d'animo, si dovrà stare attenti a non fargli promettere più di quanto non possa mantenere, e si constaterà senz'altro che, se la distinzione tra chierico e laico ha un senso in una società che non conosce quella tra spirituale e temporale, ce l'ha nella misura in cui indica l'opposizione tra i due atteggiamenti precedentemente definiti come del tutto subordinati l'uno all'ordine, l'altro alla giustizia.

Il «chierico» moderno ama ergersi a difensore di ogni valore supremo, eterno, disinteressato - e questo perché per scelta o per omissione ne lascia molti fuori dal suo orticello. Alcuni valori li condanna, anche se posseggono tutte le

caratteristiche di quelli che approva, come per esempio una certa concezione astratta della forza in sé, e altri ne trascura, come la bellezza, che pur presenta i tratti che normalmente lo attirano. Non si può negare, d'altra parte, che all'intelligenza ripugni in modo particolare chiamare «chierico» un artista. Il motivo è altrettanto chiaro: il valore che l'artista fa suo e il tipo di attività che ne deriva, la creazione estetica, non hanno un'applicazione pratica nel mondo, non sono suscettibili di apportarvi un elemento di decisione morale. Non c'è nulla a cui l'arte non si adatti e che essa non possa ornare. Ora, anche supponendo che i valori del «chierico» debbano essere disinteressati, è opportuno che forniscano la prova effettiva di un qualche impegno personale. Al punto che non si concederà davvero che spetti al «chierico» difendere la verità, se non, ovviamente, nella misura in cui essa risulti legata dalle circostanze alla giustizia e lo porti a prendere posizione nel vivo dei dibattiti del suo tempo. Ne consegue che lo studioso non è necessariamente un «chierico», e non lo è in quanto studioso. Così contestare una teoria scientifica non significa, in genere, agire da «chierico». Mentre denunciare come falso un documento che è servito a far condannare un innocente, e di conseguenza chiedere la revisione del processo, è atto di buon «chiericato». Non occorre sottolineare quanto sia differente questo atteggiamento da quello dell'esperto che dà professionalmente il suo parere sulla questione di fatto. Lo studioso non pone la questione di valore, non si preoccupa mai di ciò che deve essere, ed è per questo che non è esattamente un «chierico».

Si è dunque tentati di pensare che il «chierico» si mostri attento alla salvaguardia di un solo valore: la giustizia. Dei valori cosiddetti astratti e disinteressati, è in effetti il solo

che, al limite, non esiste se non in funzione del temporale, il solo la cui applicazione sfoci in una linea di condotta e, per così dire, in una politica, e soprattutto il solo che obblighi a scegliere tra esso e la città. Non sopportando comode relazioni di buon vicinato con il mondo, esso esige da quest'ultimo e dai suoi servitori un atteggiamento senza riserve, di accordo perfetto o di dichiarato conflitto.

A questo punto, l'analisi fa apparire un secondo e più grave scarto fra le pretese del «chierico» e la sua natura. Non si può infatti continuare a sostenere che la giustizia sia, come egli afferma, astratta, assoluta, immutabile e *a priori*. Niente, al contrario, è più mobile, più legato a ogni civiltà e più soggetto al tempo e allo spazio. Al riguardo, l'orientale non è d'accordo con l'europeo, né l'uomo antico con il cristiano, il bambino con l'adulto, il nomade con lo stanziale, l'agricoltore con il cacciatore; e addirittura si registra che nelle regioni polari l'estate e l'inverno determinano tipi di giustizia diversi, che si alternano periodicamente in una stessa popolazione.

Certo, è lecito concepire la morale come sempre identica a se stessa. La lealtà e la rettitudine non dipendono dal clima, e caratteristiche identiche sotto ogni cielo fanno distinguere senza difficoltà la generosità dall'avarizia, la franchezza dall'ipocrisia, e tante altre qualità buone o cattive il cui apprezzamento non varia per nulla con la latitudine o attraverso i secoli. Ma queste virtù hanno solo una portata privata. Interessano soltanto l'anima. Non si è mai visto che siano normate per legge. E neppure che se ne abbia sempre una buona opinione. Non c'è più accordo sul loro valore quando entra in gioco un qualche interesse personale o pubblico. Niente le sanziona. Sono del tutto private. Non appena si cerca di farle venire a patti con le necessità della

vita collettiva, le differenze si accentuano, codici e costumi si contrappongono, e la moralità, fosse anche immutabile in linea di principio nel cuore dell'uomo, gli indica diritti e doveri diversi e mutevoli non appena la sua azione coinvolge il gruppo in cui vive e da cui è plasmato. L'istinto del giusto e dell'ingiusto, nel momento in cui si concretizza, si disperde in innumerevoli legislazioni generali o minuziose, ma ugualmente vincolanti.

Inoltre, la nozione di giustizia è in se stessa equivoca. Si sono spesso enumerate le sue diverse accezioni, si è dibattuto se si debba dare a ciascuno secondo il suo merito, la sua capacità o i suoi bisogni, e come si debba valutare l'una o l'altra cosa. Non è necessario insistere: l'imbarazzo è già significativo. In fondo, il contenuto dell'idea di giustizia oscilla tra i due poli definiti dalle nozioni greche di *themis* e di *dike*, o da quelle latine di *fas* e di *jus*: l'ordine cosmico e la ripartizione secondo equità, una concezione ispirata al tempo stesso dall'osservazione della natura e dall'esperienza di una regolarità universale che sembra situare ogni fenomeno in un tempo e in un luogo, e un'altra che sembra concepita da uno spirito analitico avido di distinzioni precise e sdegnoso delle contingenze. Il «chierico» dovrebbe essere riconoscente all'imprecisione di un linguaggio in cui una stessa parola racchiude questi due concetti diversi: l'equilibrio fondamentale del mondo che non si può rompere senza scatenare una forza di compensazione automatica, la distribuzione delle ricompense e delle pene proporzionalmente alle opere. La difficoltà è intrinseca: è chiaro, in effetti, che sul piano cosmico la giustizia e l'ordine sono una cosa sola e che gli affari della città, sino ai diritti e agli obblighi di ciascuno, non sono situati al di fuori dell'ordine del mondo; così la massima di Goethe che dà la

preferenza all'ordine rispetto alla giustizia — massima a cui il «chierico» si oppone assolutamente — non tarda a rivelarsi come forma legittima, universale e disinteressata della giustizia, quella stessa che traduce la permanenza di un ordine eterno dell'universo e che, lungi dal contrastare le aspirazioni della giustizia distributiva, dà loro un fondamento razionale. Nessun conservatore la pensa diversamente.

Senza prendere in considerazione le conseguenze estreme di questa dialettica, che suggerisce come la nozione di giustizia a cui il «chierico» aderisce più di buon grado non sia la sola fondata - dopo tutto, è facile per lui adottare quella che preferisce, senza curarsi che ne esistano altre -, ne traiamo un ulteriore argomento che depone per il carattere profondamente equivoco e pressoché inafferrabile del concetto. E, al limite, una parola a cui ciascuno attribuisce il significato preferito. Non ci si accorda sul suo contenuto se non a condizione di impoverirlo, di astrarlo all'estremo, rendendolo inapplicabile al particolare. Si tagliano i ponti. Non c'è più una derivazione rigorosa, univoca, necessaria, dal principio al Fatto, ma interpretazioni contingenti e molteplici del dissidio volta per volta in questione, in cui ciascuno, nell'impossibilità di risalire logicamente alla definizione del concetto, introduce tra questa e il caso concreto su cui decidere le meditazioni arbitrarie che più gli aggradano. Per questo i «chierici» non sono d'accordo sulle esigenze della giustizia in ogni caso particolare e propongono soluzioni divergenti che, tuttavia, si richiamano tutte ugualmente ad essa.

Appare in tutta la sua portata la seguente constatazione: il «chierico» non è quell'imparziale censore della società che pretende di essere. Non si colloca al di fuori della sua

evoluzione, in stretta dipendenza dai principi eterni che desidera veder trionfare: fra essi e i giudizi che dà esiste uno scarto che non può colmare efficacemente e nel quale si insinuano le pressioni ipocrite degli interessi della sua fazione e tutti i pregiudizi che egli condivide a sua insaputa. Se anche ne fosse esente, a deviare la sua decisione penserebbero le sollecitazioni dell'amor proprio, quando non il segreto orgoglio — se pur restasse soltanto quello - di essere un censore imparziale. In queste condizioni, il «chierico» diventa bestia volendo fare l'angelo, e si trova in realtà a essere in balia di quelle stesse determinazioni che ha la pretesa di dominare dall'alto, e di cui si compiace di segnalare la bassezza in rapporto ai valori supremi. Invece del puro punto di vista dell'eterno, è portatore di un'opinione personale, spesso tributaria dei motivi meno pregevoli; dà il suo parere su ogni cosa come se fosse dettato da ragione, verità e giustizia, mentre ognuno può in piena legittimità fare altrettanto, e lo fa, attratto irresistibilmente dalla vanità. Ecco uno stato di cose insopportabile e anarchico, e nuovo fomite di disordine e confusione.

Significa allora che è necessario rifiutare senza mezzi termini la funzione del «chierico»? Le analisi precedenti ne mostrano il carattere fallace soltanto per una società uniforme. In essa la funzione del «chierico» è ineffettuale, e costretta a fungere da ultima ruota del carro. Se infatti in quella società non c'è distinzione tra spirituale e temporale, i suoi politici sono portati a celare la loro attività sotto le insegne del diritto. Tutti sono avvocati, di fatto o all'occorrenza, e si richiamano alla giustizia, ai valori eterni e imprescrittibili, per sanzionare decisioni che in realtà sono soltanto opportune. Ogni loro atto richiede una giustificazione, un riferimento ai principi ideali. Come

scegliere allora tra la giustizia dei «chierici» e quella dei politici? Come distinguere quale dei diritti che invocano è legittimo e quale usurpato? Ci si ricorderà del disinteresse a cui il «chierico» dà tanta importanza? Ma, al di là del fatto che esso non sempre è manifesto e che è difficile concepire un disinteresse assoluto, risponde a una strana logica considerare il disinteresse garanzia di verità, mentre ne è soltanto un'eventualità, come se bastasse, per vedere chiaro in una discussione, non aver alcun interesse in gioco, o darsi torto.

Si suppone poi che da una parte stiano i «chierici» e dall'altra i politici. Ma i secondi si pronunciano invariabilmente prendendo il partito opposto a quello dell'avversario, così che si trovano ad aver ragione o torto per caso e senza smettere di difendere gli interessi che rappresentano. Quanto ai «chierici», come si è visto, non possono scendere dai principi ai fatti senza ricorrere a qualche elemento contingente, e seguono da parte loro opinioni che la giustizia di per sé non impone di adottare. E dunque pressoché necessario che «chierici» e politici si trovino riuniti in ogni campo, cosa che infatti succede.

Contrasto dei «chierici» tra di loro, impossibilità di preferire legittimamente i pareri che essi esprimono alle ragioni invocate dai politici: è più che sufficiente per sottolinearne il fallimento. Tuttavia occorre ribadire che questo bilancio interessa soltanto il caso in cui il «chierico» risulti privato delle sue prerogative. La sua funzione, puramente residuale e senza impatto, è allora trasferita ai governanti attraverso la forma del vivere sociale.

Al contrario, quando il chierico ricopre una funzione nella società, si trova per ciò stesso investito d'autorità non in quanto individuo, ma in quanto membro di una

organizzazione ben definita, che bisogna chiamare Chiesa. Essa si riserva il monopolio del chiericato, per evitare che una qualche concorrenza insidi la sua credibilità o disturbi la sua azione. Bisogna inoltre considerare che la Chiesa è per sua natura autocratica e infallibile, come ha esemplarmente mostrato Joseph de Maistre, e che questa caratteristica ha come immediata implicazione la disciplina più severa, anche nell'ambito del pensiero. Se fosse altrimenti, se a ognuno fosse permesso avere una propria opinione, manifestarla e difenderla quando, dove e come vuole, prestigio e autorità incisivi sarebbero inconcepibili. La Chiesa, gruppo necessariamente compatto, appare come un corpo costituito, non intaccabile, che si sviluppa per libera affiliazione o per cooptazione all'interno della società, oltrepassandone i limiti temporali. E per il fatto di appartenere a questo blocco indiviso che il chierico riceve l'investitura del suo incarico e il segno distintivo, veste o tonsura, che lo esclude dal mondo profano, segno palpabile che lo denuncia come abitacolo del sacro. La sua non è la forza del singolo, ma quella dell'organismo in cui la sua persona scompare pur rappresentandola integralmente, per indegna che ne sia. Annullando se stesso, infatti, il chierico ha fatto posto in lui alla Chiesa, che ormai si esprime attraverso ogni sua parola e incarna la totalità del suo essere nel misero corpo di ciascuno dei suoi servitori.

Alieni del tutto dal mondo delle passioni e dell'avidità, possono allora trattarlo con condiscendenza. Finché vi restano implicati, sono senza punto d'appoggio per poterlo indottrinare.

Così si spiega il ruolo del chierico nelle società in cui lo si può rilevare con maggior evidenza: in Cina, il letterato affianca il feudatario per approvare o disapprovare il suo

modo di governare; il brahmano indiano, garante dell'ordine divino, assiste e consiglia il rajah; e, nell'Occidente cristiano, il monaco si erge di fronte al signore, e il papa di fronte all'imperatore, con i fulmini dell'anatema, dell'interdetto e della scomunica. E mai il prestigio dell'uno si trova impotente di fronte agli uomini armati dell'altro.

Solo a queste condizioni c'è equilibrio fra spirituale e temporale, e il chiericato ha senso e potere. Ma l'autorità del chierico non viene soltanto dalla Chiesa. A questa fonte esterna e sociale se ne aggiunge un'altra, interiore e personale: le garanzie che il chierico dà della superiorità della sua funzione attraverso l'austerità dei suoi voti e delle sue volontarie sottomissioni, cioè con l'assenso all'alienazione della sua natura d'individuo, cosa di cui la veste sacerdotale è il segno visibile. I piaceri a cui rinuncia, le soddisfazioni che respinge, tutto ciò che comportano la carne, il denaro e il rango e che è oggetto dei desideri degli uomini e del suo disprezzo: ecco quanto gli conferisce una sorta di diritto fondamentale su coloro che si ritengono paghi di quel che lui disdegna. Rinunciando ai vantaggi temporali per acquisire meriti - più per precauzione che per ripugnanza, e più ancora per poter esigere dagli altri esigendo così tanto da se stesso - dà prova inconfutabile della sua elevata qualità d'animo e conquista molto più in termini di essere di quanto non perda in termini di avere.

E facile comprendere per quale profitto, nella società moderna, certi laici, sollecitati dalla memoria o dall'immaginazione, si gloriano di assumere una funzione la cui necessità sociale è ormai obsoleta e che nessuno, d'altra parte, contende loro. Il plusvalore è manifesto. Affermando di essere «chierici» e restando laici, credono di poter tenere il piede in due staffe e conservare o ricevere tutto dalla vita

secolare, se non addirittura mondana (giacché la loro incoscienza non ha limiti), sperando, per il nome di cui si valgono, di beneficiare di una sacra aureola, di essere ascoltati come i portavoce dell'eterno, di appropriarsi dell'autorità inerente alla nozione di Chiesa, di godere di privilegi senza farsi carico degli obblighi corrispondenti, di rivendicare il diritto di giudicare il governo della città declinando le responsabilità della funzione, e infine di ergersi saldi come pietre confinarie, mentre sono in balia del minimo soffio d'aria.

Si tratta di un'usurpazione di titolo che sarebbe decisamente opportuno denunciare senza mezzi termini, se ingenerasse una confusione significativa. Ma l'impostura fa cilecca e la sua vanità si risolve in nulla. Si odono meglio le voci che gridano nel deserto che quelle che si levano nella piazza del mercato. Ciò che proclamano questi «chierici» senza chiesa si perde nel tumulto della pubblica piazza, dove, seguendo il loro esempio, ognuno ha la pretesa di indottrinare, vantandosi di essere il verbo della giustizia e del diritto, senza tuttavia fondare la sua credibilità su nulla che distingua la sua vita da quella del gregge. Li si sorprende a volte a deplorare che le loro parole restino lettera morta, nel momento stesso in cui si rallegrano di vivere in un'epoca di felice tolleranza in cui la parola non espone più al rogo, come se l'uno non implicasse l'altra, come se fosse nell'ordine delle cose che la folla ascolti intenta e sottomessa parole che costano poco a chi le pronuncia e che non impegnano in alcun modo.

Tutte le ragioni che fanno dell'uso sconsiderato del titolo di «chierico» una frode manifesta definiscono al tempo stesso le condizioni di un «chiericato» autentico. Mostrano che esso non è in alcun modo compatibile con una

formazione dispersa, nella quale ognuno ignora o combatte gli altri. Affermano la necessità di un'organizzazione rigorosamente costituita e gerarchizzata, che privi ognuno del suo comodo e della sua libertà, togliendogli la capacità di godere e persino quella di essere padrone di sé. Allora, resi estranei al contempo alla società laica e a se stessi, questi uomini formeranno lontano dagli altri una comunità forte. Non interverranno negli affari della città per misurarne l'imperfezione in relazione all'assoluto, ma si applicheranno a elaborare i valori che rinnoveranno il mondo, valori il meno possibile astratti ed eterni, ma non meno ideali, non meno esaltanti e, per essere chiari, valori storici, soggetti al divenire e alla morte, che rispondono alle necessità del momento e del contesto e che periscono una volta vittoriosi. Questi valori stanno per altrettante proiezioni efficaci di aspirazioni transitorie che tuttavia incarnano sempre la stessa esigenza di moralità; essi sono le vere *idee che guidano il mondo* e che, una volta morte, superate, fossilizzate, saranno forse a loro volta nuovamente utilizzate in un'epoca di carestia da altri che si diranno «chierici» e che le difenderanno senza speranza, mentre ne dovrebbero piuttosto concepire di nuove.

I veri «chierici», infatti, non difendono i valori, ma li creano, li suscitano. La loro storia è sempre quella di una qualche Compagnia di Gesù. Non approvano né censurano dal di fuori, ma diffondono, estendono, fanno trionfare con la loro influenza e con l'esempio la fede che ha prodotto il miracolo originario, associandoli inizialmente in modo indissolubile. Conquistano come un contagio. Il germe in un primo momento non è differenziato, la contemplazione compenetra l'azione, la stessa persona enuncia la regola e ne è il braccio secolare. Non c'è «chierico» se non di Chiesa, ed

è la Chiesa Militante a formarli. Così, il loro destino non è di fissare parole da cui le cose si allontanino, ma, in un corpo a corpo con la realtà, preparare la sua trasformazione ordinando il mondo secondo il loro desiderio e prolungando nella realtà esterna l'ordine che hanno fatto trionfare in se stessi.

Attesa dell'élite

Difesa della repubblica

Come appariva bella la Repubblica sotto l'Impero, così i regimi totalitari sembrano meravigliosi soltanto a chi li vede da lontano. Affascinano tanto più quanto meno li si conosce. Se chi non ci vive li invoca, è perché lui stesso è afflitto dai vizi che quei regimi sono chiaramente destinati a correggere. Allo stesso modo non vede i loro vizi, e difficilmente immagina che ne abbiano. Ognuno è attratto dalla dittatura nella misura in cui è scontento della propria democrazia. Se non per interesse, si trova a esserne partigiano per avversione, grande foriera di fanatismi. Ci si espone così alle più amare delusioni. E ingiusto e imprudente, infatti, confrontare le imperfezioni che si toccano con mano e che si trovano irritanti con l'ideale che ci si forma e per il quale si combatte. In un gioco simile, della realtà si vedono solo le tare, del sogno soltanto i pregi. Il regime totalitario appare come il balsamo supremo, capace, per l'effetto di una qualche oscura e potentissima virtù, di guarire le ferite più diverse, in particolare quelle che si avvertono sul proprio corpo. A queste condizioni, è naturale che esso benefici di tutto il fascino che l'Ignoto ha rispetto alla trita quotidianità, del fulgore del futuro rispetto alla piattezza del presente. È normale che si riversino su di esso tutte le aspettative che ogni giorno la democrazia delude. Ma in questo caso si tratta

soltanto del moto istintivo di un'anima sofferente. L'intelligenza esige che si scelgano i propri sogni.

Esige anche che non si stabiliscano paralleli tra una pratica difficile, complicata, necessariamente zoppicante perché in ultima analisi alle prese con il reale, e sin dall'inizio piena di vizi e di deficienze, con una teoria tutta intellettuale, regolata e quasi geometrica, che immagina funzioni senza attrito in un mondo senza resistenza, e i cui difetti - che l'esperienza forse rivelerebbe estremi - neppure si notano, quando ci si aspetta la salvezza dai vantaggi che essi comportano. Si deve confrontare teoria con teoria, o pratica con pratica, la dittatura astratta con la democrazia ideale, oppure due approssimazioni, ma non una perfezione di principio con un'imperfezione inevitabile.

In democrazia il regime è quasi sempre meno detestabile di quel che si crede. È eccessivo imputare alle istituzioni costumi che spingono l'individuo a servirsene piuttosto che a servirli, e che comunque non sarebbero meno funesti in un altro sistema. Ciò detto, è vero che le democrazie sono vecchie, marce, pigre, frivole e ipocrite. Vi domina, in particolare, una sorta di odio maniacale per qualsiasi forma di superiorità non prevista dall'ordine costituito, al punto che la mediocrità finisce per regnare sovrana, di fatto e per consenso. Si misura il valore di un uomo dal denaro che possiede, dalle funzioni che esercita o dall'età che ha. Non osare nulla sembra la massima suprema della saggezza politica. Ogni riforma appare sconvolgente: la si giudica buona se cambia poco e conserva molto, ossia se non riforma. Si considerano nemici irriducibili l'audacia e il semplice spirito di iniziativa. Ognuno desidera avere una copertura. Tutto ciò che ha la pretesa di imporre o difendere una scelta radicale è combattuto come una calamità pubblica

dalla quale tutti si sforzano di preservare la società, e con essa i propri agi, la propria tranquillità e i propri piaceri. Così si eliminano senza colpo ferire e senza clamore il carattere, l'energia, l'intransigenza. Si diffida della povertà, perché è dura e onesta; si tiene al guinzaglio la gioventù, perché è impaziente e ardita. Le si disprezza, le si vessa e si mandano al potere i due egoismi più miopi, le due forme di incapacità più paralizzanti, quella dei ricchi e quella dei vecchi, dell'esperienza e dell'appagamento. Un simile regime è davvero avvilente: l'onestà e il coraggio scompaiono. Alcuni vogliono solo conservare i propri beni; altri, secondo l'orribile espressione consueta che è la condanna di un'intera morale e di qualunque modo di sentire, cercano soltanto di «essere ben visti». Che cosa non farebbero per riuscirci, soprattutto se di nascosto e per mano altrui? Non si può essere certi che non sacrificino delicatezza e scrupoli (scrupoli che, d'altra parte, non hanno mai per loro carattere vincolante, ma sempre esimente). Non è certo neppure che queste brave persone si distinguano dai veri mascalzoni se non per viltà e ipocrisia. Non si potrebbe giurare che non siano in definitiva una varietà incerta di canaglie, insignificanti e pudibonde, di statura infima, che si credono oneste per godere della stima dei loro *simili*, e in virtù del fatto che sono indecise soltanto sulle questioni dell'anima.

Si capisce che tutto sembri preferibile a un regime che favorisce o tollera un'ignominia così generalizzata e insulsa. Ma non si può assolutamente credere che un siffatto regime rappresenti la democrazia-tipo; esso piuttosto costituisce il tipo di democrazia che dà origine ai regimi totalitari. In ogni caso non ha nulla in comune con ciò che furono Roma, Venezia, la Francia, all'epoca in cui ognuna di esse poteva fare a meno del proprio nome per essere semplicemente

chiamata da tutto il globo terracqueo, e senza possibilità di confusione, la Repubblica. Al contrario, un simile regime assomiglia in tutto e per tutto alle dittature, che non ne sono l'antitesi, ma il seguito fatale e quasi il compimento. Non c'è difetto della cattiva democrazia che la dittatura non esalti e non istituzionalizzi, non c'è vizio che essa non erediti e non sostenga essere una virtù per il solo motivo di averne fatto un elemento di forza. Questo regime si fondava sul contestabile principio del voto, come se il numero fosse di per sé competente e ragionevole. Adotta il plebiscito e conferisce tutti i poteri all'uomo che più compiace gli istinti e le passioni delle masse per mezzo di queste stesse masse esaltate e rese fanatiche. Ha la pretesa di essere sostenuto dall'entusiasmo di un popolo, ma intanto riempie i campi di concentramento. Dice di esaltare la devozione e lo spirito di sacrificio, ma in nessun posto le ricompense e i castighi sono così immediati ed estremi, così capaci di suscitare invidia o paura. Infine proclama caduchi e illusori tutti i valori morali, eccetto lealtà e fedeltà, ma si vede chiaramente che l'intero sistema si regge sullo spionaggio reciproco e sulla mutua delazione. In verità, queste pratiche non fanno che rendere manifesto lo sfruttamento consapevole e sistematico dei vizi che si sviluppano nelle democrazie in decomposizione e che vengono tenuti sotto controllo e dominati nei cittadini solo per farne più facilmente un monopolio di Stato.

Al di là della democrazia - che permette tutto purché l'atto sia mediocre e senza conseguenze - e della dittatura - che non permette nulla che non abbia per fine l'accrescimento del potere dello Stato all'interno e all'esterno -, c'è posto per principi e istituzioni che mirino a fornire a ciascuno le condizioni per un pieno sviluppo della propria personalità, accordandogli libertà, autorità, responsabilità in

ragione della prova che darà del suo valore. Si può concepire un regime destinato a formare e a proteggere delle élite, da un lato contro la volgarità e la diffidenza che le soffocano nelle democrazie, dall'altro contro le esigenze illegittime che le plasmano o le stritolano nelle dittature. Si deve arrivare a ritenere necessaria l'esistenza di uomini che sfuggano completamente al controllo dello Stato, che detengano l'autorità spirituale mentre esso ha soltanto quella politica, e che garantiscano che la eserciti in conformità ai princìpi di civiltà che essi stessi rappresentano e ai quali hanno dedicato la vita.

In generale, è importante tendere a un'organizzazione che in ogni settore dia il potere alla competenza intellettuale e alla qualificazione morale e non accetti a nessun prezzo che esse debbano piegarsi all'opinione di una maggioranza e ancor meno basarsi sulla quasi-unanimità di una massa esaltata o terrorizzata. Ogni capo deve essere responsabile unicamente di fronte ai suoi pari riuniti collegialmente, in mezzo ai quali figura soltanto come primo tra uguali.

Si tratta di fondare una gerarchia e mantenerla costantemente aperta e mobile, al fine di sostituire continuamente alle disuguaglianze esteriori determinate da nascita e fortuna quelle che si rivelano negli individui e che niente può togliere loro. Un tale regime intende sostituire i privilegi con la superiorità. Afferma che gli uomini nascono uguali nei diritti, ma nega che lo restino: ascendono o discendono secondo le loro capacità e le loro opere. Vuol dare a ognuno le stesse possibilità di tentare la fortuna, ma non considera in nessun modo desiderabile livellare i diversi risultati dei doni naturali e degli sforzi per colmare artificialmente le differenze create dalla diversità stessa degli uomini. Ognuno ha diritto alle sue virtù individuali e lo Stato

non deve avere il potere di confiscarle, così come la mediocrità non deve poterle corrompere.

Un regime fondato su questi principi può prendere origine dalla democrazia. Non può - né esso, né nessun altro - nascere da un regime totalitario, perché quest'ultimo consiste soltanto in un immenso apparato poliziesco destinato a mantenerlo in vita e in un'immensa macchina da guerra destinata a estenderlo. Subordina alla sua conservazione e alla sua crescita ogni attività e ogni valore; a questo fine se ne serve o li distrugge, in ogni caso precludendo loro l'avvenire. La democrazia, non avesse altro che questo vantaggio, consente almeno la speranza. E quanto basta per difenderla e tenere ad essa come a ciò che consente di continuare quella stessa impresa che s'impegna a trasformarla.

La gerarchia degli esseri

Relazioni e opposizioni tra democrazia, regimi totalitari e nozione di ordine¹

Grazie ai regimi totalitari, i princìpi democratici tornano ad avere un certo credito, che li Favorisce in modo un po' paradossale: eccoli improvvisamente fuori discussione, proprio essi che affermano prima di tutto il diritto di discutere ogni cosa. Si tratta, d'altra parte, di un assunto in senso lato: si respinge un argomento non perché è di poco valore, bensì per la tendenza a cui si rifà. Lo si esaminasse, almeno; invece lo si condanna con un moto di raccapriccio.

¹ Questo testo si presenta come un esame oggettivo ed eminentemente teorico di concezioni politiche. Mi sono concentrato soltanto sui princìpi, la loro forza o debolezza intrinseche, i rapporti tra loro. Per il resto, devo confessare la mia totale incompetenza circa i problemi tattici della realtà politica. Nulla, in questo articolo, va interpretato come espressione di un intento polemico di sorta. L'ho scritto prefissandomi di chiarire una questione resa oscura da svariate e pericolose confusioni. Alla fine, propongo soltanto la conclusione che mi sembra discendere necessariamente dal mio modo di argomentare. Ognuno è poi libero di trovarlo convincente o no. Quanto alle conseguenze pratiche che la soluzione contemplata comporta, si può dire che riguardino i politici dediti all'intrigo, non quelli fedeli ai princìpi. E fare questa distinzione è ora tanto più indispensabile - e al tempo stesso spiacevole - quanto più appare certo che, per la riuscita di grandi imprese, oltre a un grande progetto occorrono grandi capacità.

Così, coloro che si sono pronunciati contro la realtà o gli ideali dei fascismi applicano indistintamente, con logica tutta emotiva, la parola «fascista» a tutto ciò che, in qualche modo, offende la loro sensibilità.

Si usa la parola senza tener conto del suo contenuto. Il termine non rinvia più ad alcuna realtà precisa, ad alcuna definizione iniziale: designa soltanto un certo numero di reazioni emotive in chi lo utilizza e serve a giustificarle, là dove la semplice riflessione dimostrerebbe piuttosto il loro scarso fondamento. Invece di condannare ciò che, a un attento esame, rivela le caratteristiche dei fascismi, si taccia di fascismo ciò che si condanna istintivamente. Al limite, quelli che credono di definire con questo termine una realtà esterna, di fatto non fanno che designare i sentimenti che essa provoca in loro.

Si osservi che un tale modo di procedere - dare importanza ai moti istintivi, esprimere un giudizio invece di sostenere un argomento - è tipico della maniera fascista, ed è forse stato introdotto proprio su questo modello, così che il modo stesso con cui ci si serve della parola rende manifesto che si è già conquistati a quel modello. Parallelamente, non si può esitare a considerare come un'altra vittoria dei fascismi la metamorfosi delle forze politiche che si rifanno alle dottrine internazionaliste e antimilitariste in partiti devoti alla patria e all'esercito, che esaltano l'una e si ritengono i soli autentici difensori dell'altro. Qualsiasi opinione si abbia sulla fondatezza di questa tattica, si deve comunque riconoscere che, ancora una volta, i regimi totalitari hanno obbligato i loro nemici a imitarli per poterli battere, e, così facendo, hanno riportato una vittoria tutt'altro che trascurabile, che comporta nientemeno che il ristabilirsi del primitivo ordine delle cose.

Questo fatto è così sorprendente, così immediatamente scandaloso, che ci si deve chiedere se non risponda a una sorta di necessità naturale; in altre parole, se la democrazia non si trovi rispetto ai regimi totalitari in uno stato di debolezza costitutiva, così da non poter resistere efficacemente se non diventando simile ad essi.

E facile vedere la ragione più generale di un accomodamento necessario, di cui del resto si possono constatare tutti i giorni gli effetti: in teoria, la democrazia non deve impiegare la forza contro coloro che le preferiscono un altro regime: non si fonda forse sulla libertà d'opinione di ognuno? Ma se i suoi nemici arrivano, a rappresentare la maggioranza, si rassegnerà a cedere loro il passo, a lasciarsi annientare da loro? Ecco allora il fascismo al potere. Nel caso contrario, se rifiuta, se la minoranza dei suoi sostenitori si mantiene al potere con la violenza per impedire l'instaurarsi di quella dittatura voluta da una folla che, per quanto accecata, rappresenta pur sempre la maggioranza; se, sprezzante delle regole del gioco parlamentare e della volontà popolare espressa alle elezioni, vuole malgrado tutto assicurare il rispetto e la salvezza dei principi che la fondano, in realtà non li distrugge tutelandoli in questo modo? Nulla assomiglia tanto al fascismo quanto un simile modo di vincerlo, al quale non sembra esserci alternativa. È come ammettere che la democrazia porti in sé un destino fascista, sia che si lasci eliminare dal fascismo, sia che, per eliminarlo, debba appropriarsi di tutto ciò che lo costituisce.²

² Vuol dire allora che, in un caso, la dittatura rappresenta il regime definitivo, nell'altro, una necessità passeggera, una misura transitoria? Equivarrebbe a dimenticare la legge bronzea che regola, nella società, l'origine, la crescita, la distinzione del potere. Esistono molte strade che portano dal liberalismo alla tirannide. Dalla tirannide al liberalismo, si scorge solo quella della decrepitezza e del logoramento.

Una democrazia che ha fiducia in se stessa considera suo diritto, quasi suo dovere, imporrerai recalcitranti la ragione, la giustizia, la felicità che rifiutano: ma i dittatori non vogliono niente di diverso, e si capisce allora che non siano così riluttanti a presentare i loro regimi come democrazie perfezionate, e che si vantino di un consenso popolare senza uguale nei paesi in cui teoricamente è questo a controllare i governi. Ci sono ben più che dei punti di contatto tra democrazia e fascismo; ci sono, malgrado il loro clamoroso antagonismo, un'inevitabile filiazione e singolari parentele, che fanno capire come il fascismo non rinneghi in toto l'eredità democratica, e che indicano come si possa concepire un'ostilità alla democrazia che si accompagni a una pari avversione nei confronti dei fascismi.

Di fatto, è significativo constatare sino a che punto la logica passionale secondo cui tutto ciò che non è totalitario è democratico, e viceversa, sia a disagio di fronte a una realtà dai tratti anche minimamente singolari. Se se ne presenta una, nessuno esita a classificarla, ma ognuno lo fa in modo diverso. Si può scegliere: non si tiene conto di nessun riscontro e tutti si esprimono secondo le proprie preferenze. Nel caso del regime sovietico, per esempio, i suoi sostenitori lo considerano una democrazia compiuta, i suoi avversari una dittatura a tutti gli effetti. Analogamente, si riscontra la stessa ambivalenza per quanto riguarda concezioni di tipo aristocratico. Dato che esse si contrappongono frontalmente alla democrazia, vengono subito collocate tra le infamie fasciste, in virtù del meccanismo emotivo già denunciato. Va però riconosciuto che nulla è più lontano dalle dottrine fasciste, il cui postulato fondamentale afferma l'uguale subordinazione di tutti gli individui alla comunità nazionale. Se c'è un'idea che nega radicalmente il fascismo, non è

affatto quella dell'uguaglianza dei diritti dei cittadini, che viene considerata come il fondamento della democrazia e che una dottrina aristocraticistica non può proprio ammettere. Vediamo invece che il fascismo la fa propria e le affianca l'uguaglianza dei doveri (che del resto va da sé, e che solo una certa decadenza nel funzionamento della democrazia ha reso necessario formulare esplicitamente). Non solo: esso si sforza di creare nella pratica di tutti giorni una solidarietà-effettiva tra i cittadini. Lo Stato si considera tenuto agli stessi obblighi verso tutti i membri della collettività e impone a tutti tali obblighi nei suoi confronti. Alla fine, in concreto, i diritti dell'individuo hanno solo un'esistenza caricaturale, ma almeno il principio democratico dell'uguaglianza è salvaguardato: si tratta, di fatto, di un'uguaglianza nel nulla, forse di scarsa attrattiva per uno spirito democratico, ma che mantiene intatto il principio della democrazia. Un ideale di tipo aristocratico è invece scandaloso sia per il fascismo sia per la democrazia. Così la distinzione nietzschiana tra Signori e Schiavi si scontra frontalmente con la concezione portante del fascismo. Lo Stato fascista si fonda sull'affermazione della naturale disuguaglianza degli uomini, ma, quando si tratta di distinguere tra gli eletti e i miserabili, mette subito la totalità dei suoi cittadini nella cerchia dei primi, e rigetta il resto del mondo nelle tenebre esterne. Si guarda bene dal porre il principio — che sarebbe la rovina del suo fondamento — di una disuguaglianza naturale tra i suoi cittadini. Nella logica del regime hitleriano, per esempio, è necessario proclamare la superiorità dell'ariano sull'ebreo o sul negro, così come è impossibile (e una cosa implica l'altra) riconoscere ufficialmente la superiorità di alcuni tedeschi su certi altri. Inutile dire che con ciò non si deve intendere il tipo di

superiorità esteriore procurato dalla ricchezza o conferito da una funzione pubblica, bensì quello che nessuno ha il potere di togliere a un individuo senza danneggiarne l'integrità, e che ha a che vedere, a seconda del punto di vista, con il vigore della sua costituzione, con l'acume della sua intelligenza, con la forza del suo carattere.

In un certo senso, si può definire il fascismo come un tentativo di porre in relazione questi diversi tipi di superiorità - di gran lunga indipendenti, d'altronde, l'uno dall'altro - con dati biologici, o presunti tali, che li mettano fuori discussione e permettano al tempo stesso di attribuirli ai membri della comunità nazionale nella sua interezza. La nascita allora attribuisce automaticamente ad alcuni gli stessi vantaggi di cui priva altri. Il merito nulla può contro il sangue, o piuttosto il sangue predestina tutti al merito o all'indegnità, alla grandezza o alla servitù.

Ecco dunque i fascisti istituire una razza benedetta e una razza maledetta; in questo modo, però, essi devono fare molta attenzione a non spezzare l'unità della nazione, che anzi si prefiggono di rafforzare. Si vede quale vantaggio comporti l'esaltazione del tedesco puro e l'oppressione dell'ebreo. La razza eletta e la nazione devono tendere a sovrapporsi, a coincidere. Al contrario, un Aniano che esalti chi è nato in estate e disprezzi chi è nato in inverno, è dichiarato eretico. La ragione è evidente: non tutti gli italiani sono nati in estate. L'idea non va perduta, bensì rettificata: dato che l'intera penisola passa per essere calda e soleggiata, il dittatore italiano si affretti a pronunciare un discorso in cui contrappone i popoli canicolari, impregnati della forza vivificante del sole, alle popolazioni debilitate e intorpidite dei paesi nebbiosi.

È giunto il momento di delimitare, di misurare l'antagonismo fondamentale tra democrazia e totalitarismo. Le necessità immediate della lotta politica lo fanno sembrare assoluto. Non si riesce a immaginare una terza via. È questo perché le nazioni autoritarie e le potenze democratiche dividono il mondo in due campi avversi senza lasciare esistere un terzo partito in cui sia possibile schierarsi. L'alternativa si traspone così sul piano intellettuale e, non appena si sostiene una concezione di tipo diverso, dato che non ha alcuna incarnazione politica, viene assimilata, senza che la si esamini, all'una o all'altra delle due opposte ideologie che ogni giorno si fronteggiano. In realtà, se nella pratica è facile riconoscere il fascismo e la democrazia, scoprire tra i due sistemi una contrapposizione teorica sufficientemente chiara è più difficile di quanto non sembri a prima vista. La maggior parte delle contrapposizioni che si crede di cogliere si riducono o dissolvono non appena le si mette un po' alle strette. Sono soltanto sfumature, spostamenti di accento, differenze di grado, varianti interpretative. Addirittura non c'è alcuna seria controindicazione che impedisca a un democratico di accettare il *Führerprinzip* nella sua formulazione corrente, per quanto gli possa essere invisibile il modo in cui è applicato nel regime hitleriano: chi ha delle responsabilità non deve forse liberamente servirsi del suo potere? Ogni responsabilità presuppone l'esercizio di un'autorità definita, eppure assoluta all'interno dei suoi limiti. Il fascista accresce al contempo l'una e l'altra, il democratico le fa a pezzi entrambe. Ma la differenza sta soltanto nell'applicazione. Sembrerebbe disperante poter cogliere una sia pur minima contrapposizione dottrinale che effettivamente corrisponda a realtà così eterogenee. Però ne esiste una sufficiente a rive-

lare la loro incompatibilità. Fascismo e democrazia sono d'accordo, lo si è visto, nell'affermare l'uguaglianza dei diritti dei cittadini, ma mentre il primo la limita esclusivamente ai connazionali, che vuole privilegiati dalla razza, dall'educazione e dal regime, la seconda la estende a tutti gli abitanti del globo. ¹¹ Il fascismo risulta nazionalista nella sostanza, legato a un dato etnico, a una tradizione storica, a un territorio geografico, a una «terra dei padri» sui cui interessi nessun principio deve prevalere. Al contrario, la democrazia appare universalista e si rivolge a tutti gli uomini senza distinzione. Essa si fonda su un ideale di giustizia, di verità, di rispetto del contratto, al quale nulla deve essere preferito in linea di principio e che regnerà nella città del futuro, la «terra dei figli». ³ Per strano che possa sembrare, si cercherebbe invano tra fascismo e democrazia un'altra distinzione incontestabile, o che non sia di fatto contestata dall'una o dall'altra delle parti interessate. Questa è una distinzione rilevante, e molte altre ne dipendono. Essa fa intravedere che l'ambizione ultima della democrazia si identifica nell'uguaglianza di tutti davanti alla legge, nell'ambito di una Repubblica Universale; quella del fascismo, invece, nel dominio effettivo del mondo da parte di un popolo che un complesso di qualità naturali o acquisite renderebbe superiore agli altri.

³ La distinzione fra «terra dei padri» (*patria, Vaterland*) e «terra dei figli» (*Kinderland*) è di origine nietzschiana (cfr. Georges Bataille in «Acéphale», 2, 21 gennaio 1937, pp. 10-11 [trad. it. *Nietzsche e i fascisti*, in *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, pp. 26-28]). Me ne servo qui per contrapporre non soltanto la democrazia e il fascismo, ma, in generale, le dottrine che implicano un asservimento al passato esaltandone l'eredità, e quelle che, volte esclusivamente al futuro, invocano l'avvento di un mondo nuovo.

Si è già constatato che la lotta tra queste due concezioni è impari, giacché per rimanere se stessa la democrazia è costretta a non utilizzare contro il fascismo i mezzi che questo impiega per attaccarla. Il che però non vuol dire che il fascismo sia al riparo da contraddizioni. Lo si può considerare una variante patologica, una specie di perversione della democrazia. Ogni Stato che la adotti deve sempre cercare un compromesso tra i suoi interessi egoistici di nazione e le esigenze universali dei principi che ha fatto suoi. Nel caso un'umiliazione della patria abbia forti contraccolpi, è facile che il sogno di una generale fraternità lasci il posto al risentimento e al desiderio di rivalsa. Il cittadino appartenente a uno Stato che rivendichi l'uguaglianza dei diritti non riesce più a sentirsi cittadino del mondo: immagina piuttosto di esserne il reietto. La nazione che crede di essere tenuta per le briglie e disprezzata dagli altri giunge così, nel suo bisogno di compensazione, a illudersi di essere destinata a opprimere a sua volta i suoi vincitori. Così il fascismo si sviluppa nei vinti e negli insoddisfatti. Ci accorgiamo che non fa che vestire a nuovo le antiche rivalità nazionali. Arriva un momento in cui l'ideologia passa in secondo piano e l'antica volontà di potenza rinasce sotto altra forma: c'è soltanto una nazione che si reputi degna di conquistare l'universo e non ce n'è nessuna che si lasci asservire di buon grado.

A fronte di questa doppia prospettiva di rovina si è portati a vagliare se vi sia un principio di governo che non comporti la debolezza intrinseca alla democrazia, ma neanche i pericoli e gli inganni del fascismo. Certo, così si entra deliberatamente nel dominio dell'utopia. Ma tutto non inizia forse in modo utopico? Inoltre la necessità di proporre qualcosa di assolutamente nuovo accresce ancor più

l'impressione di totale irrealtà che accompagna la nuova concezione. Ammesso ciò, non parrà insensato, dal punto di vista teorico, stabilire il principio di una gerarchia degli esseri che sia universalmente valida e che non tenga conto di nessun tipo di determinazione di carattere collettivo o esteriore, come razza, nazionalità, religione, classe, patrimonio, nascita ecc. Si è indotti allora a figurarsi una comunità di eletti che si sviluppi al di là dei limiti rappresentati da questi elementi; un ordine composto da uomini risoluti e lucidi, riuniti dalle loro affinità e da una comune volontà di sottomettere, almeno ufficiosamente, quei loro simili che non appaiono in grado di orientarsi da soli; un'associazione fortemente compatta, che sovrapponga la propria architettura alle diverse strutture già esistenti e si impegni a scomporne alcune e ad addomesticarne altre. Un'organizzazione simile si rivela di gran lunga più universalista della democrazia, il cui destino, malgrado tutto, si trova a essere legato a qualche territorio, a qualche Stato particolari: la Rivoluzione del 1789 ha avuto un bel definire i diritti dell'uomo in generale, questi diritti si sono comunque materializzati nella Repubblica francese, difesi e propagati dai suoi soldati. A maggior ragione l'Ordine si contrappone, su questo punto, al fascismo nazionalista, e lo batte sul suo stesso terreno, mostrandosi più antiugualitario di esso, poiché sposta la competizione per la superiorità dalle masse agli individui, moltiplicandola e universalizzandola al tempo stesso. In un certo senso, nella misura in cui tende a scompaginare la comunità nazionale che sta a fondamento dello Stato fascista e sulla quale la democrazia si fonda soltanto in seconda istanza, questo Ordine deve essere considerato più pericoloso per il primo che per la seconda.

Di fatto, i principi dell'equivalenza di ogni cittadino rispetto al comune interesse e quello dell'uguaglianza dei loro diritti sono tanto più rigorosamente affermati quanto più uno Stato si limita soltanto ai suoi cittadini, la netta superiorità dei quali serve a giustificare appetiti imperialistici o una politica di persecuzione e spoliazione nei confronti di una minoranza allogena. Ai tedeschi si insegna a rispettarli tra di loro e a vessare gli ebrei. A Sparta, quelli che opprimevano gli iloti avevano riservato a se stessi il nome di Uguali. Comunque sia, è proprio il principio dell'uguaglianza dei diritti - generalizzato come vuole la democrazia, limitato come rivendica il fascismo - ciò che la nozione di ordine o di comunità d'elezione rifiuta senza appello.

E accettabile, ragionevole, e incontrovertibile su basi certe, che gli uomini nascano uguali nei loro diritti. Ma non è sostenibile, come recita il primo articolo della Dichiarazione del 1789, che restino tali. In realtà, la nascita dà all'individuo condizioni di sviluppo piuttosto disuguali; la miseria rende inutili il coraggio e il talento, la fortuna facilita ogni cosa all'incapace. Così questa teorica uguaglianza dei diritti si accompagna fin dall'inizio alla più deplorevole disuguaglianza nella possibilità di avvalersene. Tutt'al più fa la parte delle buone intenzioni, e dato che esiste solo in astratto, la mente tende a compensare la sua mancanza di efficacia reale attribuendole un carattere intangibile e definitivo. In realtà non esiste niente di meno stabile, di più fragile della titolarità di un diritto: il merito lo conferisce, l'indegnità lo fa perdere. In ultima analisi, ogni governo si fonda sul principio della continua circolazione di questi diritti, che alcuni accumulano e da cui altri decadono. Per fare l'esempio più banale, i primi finiscono per avere il diritto

di privare i secondi dei loro diritti: tutto finisce nell'aula di tribunale in cui uno è giudice e l'altro imputato.

L'individuo sembra determinato dal suo stesso essere a obbedire o a comandare, non in virtù di una libera scelta della sua volontà, ma in conseguenza di quella necessità che orienta ognuno, senza che ne sia consapevole, verso l'oggetto delle sue reali inclinazioni. Non è che, semplicemente, gli uni si scoprono la vocazione di comandare, gli altri quella di sottomettersi. Se si dovesse dar retta alle preferenze di ciascuno, ci sarebbero molti signori e ben pochi servi. Non occorre fare indagini sterili e rischiose. Non c'è nessuno che, per il solo fatto di essere guidato dalle sue inclinazioni, si trovi abilitato o squalificato a governare gli uomini. Ognuno segue il piacere che gli si addice: alcuni cercano di soddisfare i sensi, altri il gusto del dominio. E arbitrario ritenere che gli uni siano migliori degli altri; ognuno faccia come crede. In entrambi i casi gli uomini seguono la loro natura: non si deve biasimare gli uni, né lodare gli altri. Li attendono una più degna ricompensa, un castigo più certo; questi, a dire il vero, sono soltanto una conseguenza meccanica del loro comportamento, una sanzione inevitabile che, più che soddisfare la giustizia distributiva, rivela il rapporto necessario tra effetti e cause. A uno, goloso, piace mangiare, un altro si ubriaca, un terzo trova piacere nelle donne e se ne sazia. Apparentemente ciò che amano è sufficiente per loro. La scelta definisce il loro valore e si stenta a immaginare che potrebbero esigere qualcosa di più di ciò che li appaga. Assaporano la felicità del loro desiderio, vivono la vita dei loro sogni. Li si lascia godere della ricchezza, delle donne, dei capolavori. Ogni piacere, della carne e dello spirito, è loro appannaggio, eccetto le aride gioie dell'indipendenza e del potere, che essi tengono lontane e giudicano quasi

inconcepibili per via della felicità stessa di cui si sentono paghi e che prosciuga in loro persino la fonte di altri desideri. Essi bruciano solo chi non si disseta altrove, il povero, il casto, il sobrio, coloro che disdegnano le bevande inebrianti e preferiscono l'acqua pura che sola può ristorarli, la trasparenza fredda e piena di luce che bisogna rubare al ghiaccio delle cime e che dà alla loro sobrietà una superiorità sull'opulenza, fa tremare i chiacchieroni e gli eloquenti di fronte al loro silenzio, rende la loro riservatezza più esigente della violenza e della collera degli avidi. Ne traggono un'investitura reale, l'ascendente che destina al dominio degli esseri. Chi sarebbe incline, o, essendolo, avrebbe la forza di disputare loro il privilegio che hanno acquisito a prezzo di grandi rinunce, e non assumendo qualche droga inebriante o qualche filtro sapiente, bensì l'acqua sorgiva delle alte vette dell'anima, o meglio delle sue nevi eterne? E che cosa resterebbe loro se non l'ottenessero? Lasciano agli altri la felicità e cercano soltanto la potenza. Questa parte gli è certamente dovuta.

Nulla di esterno sospinge l'individuo sulla via che dovrà prendere: non lo aiutano né la razza, né la patria, né la sua condizione e neppure il patrimonio o il rango dei suoi padri, che gli facilitano solo - e forse è già troppo — l'accesso alla servitù o alla tirannia. L'individuo deve solo al proprio essere profondo la preferenza per le voluttà dei sensi o il gusto del dominio. Il carattere che non dipende da nulla decide di tutto. Il bisogno lo rafforza e lo tiene in esercizio; desideri sempre soddisfatti senza sforzo rischiano di ottunderlo o di infiacchirlo. La lotta per la vita affila per l'uno un'arma che l'altro lascia arrugginire, non dovendo servirsene. Anche se partisero alla pari, smetterebbero presto di esserlo. L'uno vince ciò che l'altro perde; ben presto, al di là di ogni costri-

zione, per il solo fatto di seguire la propria inclinazione, la sottomissione e l'autorità prendono corpo e si compongono l'una con l'altra.

Questo è l'unico fondamento della nozione di ordine: il principio della differenza specifica degli esseri, e pertanto della loro gerarchia. Il resto è completa usurpazione. Niente che non si ammetta comunemente. Non si può concepire alcun governo se non c'è chi comanda e chi obbedisce. La democrazia accetta che il potere risieda in certe mani, e precisa soltanto che esso è oggetto di una delega sempre revocabile. I suoi depositari lo detengono in virtù di un contratto implicito e restano sotto il controllo dei loro committenti. Secondo la dottrina dell'Ordine, al contrario, la sovranità degli uni sugli altri è una legge di natura e un fatto di destino. Invece di essere i governanti i primi servitori della legge, sono i legislatori stessi a istituirla o a revocarla. Niente può limitare il loro potere, se non la virtù di cui dispongono per farla rispettare. Comandano finché i loro ordini sono eseguiti; con ognuna delle loro ingiunzioni danno prova della loro autorità. Se bastasse restare nei termini di assoggettamento e obbedienza, non sussisterebbe alcuna istituzione, e, per un mondo migliore, chi non accetterebbe con entusiasmo questa organizzazione della società? Ma quando li si concepisce come doni provvidenziali o funesti di una predestinazione, si deve andare sino in fondo e sospettare un fatale dispotismo in ogni forma di autorità, una fatale schiavitù in ogni forma di obbedienza. Allora l'equilibrio diventa sempre più instabile: chi ammette il tiranno ammette il regicida: «E addirittura necessario - afferma Joseph de Maistre - che gli autori di queste terribili esecuzioni non siano biasimati dall'opinione pubblica». D'altra parte, queste forme di corruzione vanno di pari passo,

dato che, quali che siano i mezzi di oppressione in gioco, non si riesce a concepire servitù senza un certo consenso delle vittime. Lo sappiamo bene da quando La Boétie ha dimostrato come il tiranno, per opprimere i suoi sudditi, possa contare solo sulle braccia che essi stessi gli mettono a disposizione; egli non ha altri occhi e orecchie per sorvegliarli se non i loro, insomma la sua forza è costituita dalla loro obbedienza. Ogni forma di potere che non sia spirituale e puro finisce nel sangue. La sola autorità stabile è quella che costringe con l'esempio e che si fonda sulla stima e l'ammirazione.

Non possono esserci dubbi: la democrazia, presa tra l'universalità dei suoi fondamenti e la preoccupazione egoistica dei suoi interessi nazionali, si trova in una posizione debole rispetto a un fascismo che per parte sua identifica i propri principi e le proprie ambizioni. Mette continuamente la democrazia in contraddizione con se stessa, senza che essa possa mai rendergli la pariglia. Il fascismo mena vanto di tutto ciò che la "repubblica gli contesta. Contro di esso, ha già sempre perduto la partita: il Fascismo stravince. Ma si può contrapporre all'ideologia fascista una dottrina che abbia su di essa la stessa posizione di vantaggio che il fascismo ha saputo ottenere sulle concezioni democratiche. Gli si deve contrapporre una nozione di ordine che valga per la totalità degli uomini e sia in grado di non assoggettare ad appetiti nazionalistici e a coalizioni di interesse di qualsiasi tipo l'avvenire di coloro che il fato destina a dettar legge e la felicità di coloro per i quali l'obbedienza è un leggero fardello rispetto all'esser schiavi dei loro stessi piaceri.

La nozione di ordine si addice sia ai cittadini dei regimi autoritari sia a quelli degli Stati liberali. Oppone alle nazioni l'immagine di una patria dispersa e disseminata su tutto il globo, che riunisce in una città invisibile coloro che si sono riconosciuti come aventi la stessa natura e lo stesso destino. Rappresenta, in un avvenire lontano quanto si vorrà, ciò che il fascismo - che getta le masse le une contro le altre — e la democrazia — che consacra ciecamente la disastrosa legge del numero - non riusciranno mai a incarnare: la speranza di una comunità universale nella quale il potere non sarà affidato all'incapace e all'indegno, ma a individui che il disprezzo per gli altri beni terreni qualifica a esercitarlo.

Così si presenta il problema sul piano intellettuale. Va riconosciuto però che ciò non comporta automaticamente alcuna conseguenza sul piano fattuale, dove al momento la ragione del più forte ha sempre la meglio. La nozione di ordine, per quanto la si pensi destinata a trionfare, non sarà mai altro che un sogno vano finché non sarà diventata il principio di azione di una forza viva alla quale potrà offrire un destino di vittoria. Ma né la democrazia né il fascismo possono adottarla o farla prevalere. Hanno già la loro strada segnata in anticipo, per la democrazia lastricata di debolezza, per il fascismo disseminata di rovine. Se abbandonassero queste strade, rinnegherebbero se stessi. E necessario che da questo vecchiume e da queste macerie si levi una forza nuova. È plausibile che sia il comunismo questa forza dell'avvenire. Porta in sé speranze sufficienti a rivendicare anche la nozione di ordine. Basterebbe addirittura che all'interno delle sue forze una minoranza risoluta ne adottasse e mantenesse l'ideale. Non c'è affatto bisogno di pubblicità: tra il segreto e la nozione di ordine c'è un singolare e naturale legame.

Atene dinanzi a Filippo

Questa città appariva al mondo vanto e modello di ogni altra città. Non si era soltanto d'accordo nel dirla la più compiuta, la più ricca di grandi poeti e di grandi monumenti, la più gloriosa. Era anche quasi il simbolo, la prova, l'illustrazione, per un uomo, di un certo modo di vivere e, per un popolo, di un certo modo di governarsi. Si diceva Atene e si pensava a Eschilo, Fidia, Pericle. Si intendevano d'altra parte anche Maratona, Salamina e alcuni altri nomi che ricordavano quanto quegli artisti fossero eccellenti, quei chiacchieroni infaticabili, quei sofisti accaniti. Su Atene regnava davvero la severa dea con la nottola e la lancia.

Fu allora che nacque e crebbe al Nord uno spirito aggressivo e accorto che inizialmente la fece sorridere, ma presto la spaventò. Era sorto dal nulla e improvvisamente diventò uno Stato temibile, dai modi di procedere sempre sconcertanti, dai colpi sempre inaspettati e repentini, dalle dichiarazioni solenni sempre menzognere. Atene aveva affrontato nemici temibili e finanche quella terribile Sparta la cui sola ragion d'essere sembrava la conquista e che educava i suoi figli solo a combattere. Ma, appunto, non si trattava più di combattere né di dare una prova di forza il cui esito si decide soltanto sul campo di battaglia. La politica, questa volta, si intrecciava stranamente alla guerra, l'intrigo alla forza bruta. Con i deboli, Filippo non conosceva né diritto né

giustizia: non potevano resistere; che si piegassero, dunque, se non volevano essere sterminati. Nessuno sarebbe venuto in loro soccorso. Tebe ostentava la sua simpatia per Filippo. I disordini interni dividevano Atene ed erano sufficienti a tenerla occupata. Gli ateniesi, poi, sembravano poco disposti a impegnarsi in avventure eroiche. Atene si sarebbe accontentata di una nota diplomatica. Chi ne dubitava? Restava Sparta. Ma Sparta era lontana, quasi su un altro continente. Dei suoi affari non si curava. Meglio cedere che spargere sangue inutile. Era una legge di natura e della storia che i popoli potenti e vigorosi si facessero carico del destino delle nazioni più deboli e le rendessero schiave. Il governo del mondo spettava a coloro che sapevano rischiare, votarsi, sacrificarsi per forgiare l'avvenire. Spettava a coloro che non avevano paura della guerra, a coloro che si volevano forti.

Ma per il momento esistevano altri forti oltre a Filippo: a costoro invece Filippo non smetteva di parlare di diritto, dei suoi diritti, della giustizia, delle ingiustizie di cui soffriva la sua patria e che egli desiderava, come ovvio, sanare. Perlomeno le più eclatanti. Sulle altre, avrebbe generosamente dato un colpo di spugna per conservare a tutti il bene supremo della pace. Le avrebbe fatte dimenticare al suo popolo straziato. Lui solo poteva farlo. Bisognava almeno dare soddisfazione alla sua domanda del momento. Non ne avrebbe più poste di nuove. Potevano credergli. Cresciuto negli accampamenti, conosceva meglio degli ateniesi gli orrori della guerra. Ne aveva fatto le spese sulla propria pelle. Gli erano costati l'occhio destro. Non desiderava altra grazia se non quella di risparmiarli ai suoi sudditi. Ma era necessario anzitutto porre fine alla situazione: era proprio il caso di scatenare una spaventosa catastrofe? Che cosa importava ad Atene di quel pezzo di

terra della lontana Beozia? Il suo interesse e i suoi principi le ordinavano di astenersi. E Atene ancora una volta si astenne. E la Macedonia aumentava le sue risorse, la sua popolazione, la sua potenza.

Per Filippo tutti i pretesti erano buoni. Si alleava oggi l con il nemico di ieri, promettendogli una parte dei bottini del nemico di domani. Questo ateo non esitava a prendere in mano gli interessi degli dei e, per meglio proteggere i loro beni, li annetteva al suo regno. Questo nemico dei greci li chiamava d'un tratto alla guerra santa contro la secolare minaccia della Grecia, il Persiano, il barbaro asiatico. Che errore supporre che avesse disegni ostili alle grandi città greche. Al contrario, temeva per esse, per la comune civiltà, per un prezioso patrimonio che voleva ardentemente salvare dalle orde che si radunavano in gran numero a Est. Contro di esse riempiva i suoi arsenali, creava nuovi reggimenti, agguerriva il suo popolo, e giorno e notte le sue officine fabbricavano armi. La Grecia intera presto lo avrebbe ringraziato per aver previsto il pericolo e averlo evitato rendendosi lui stesso temibile.

Ma lo si doveva aiutare in questo compito, lasciargli almeno organizzare la difesa, portarsi ai punti strategici, occupare Anfipoli e Bisanzio, fortificare Elatea e Metone, presidiare l'accesso ai passi, sorvegliare la foce dei fiumi.

Nel frattempo Atene si domandava quale politica seguire, e non ne seguiva nessuna. Avrebbe soccorso qualsiasi popolo attaccato da Filippo? Avrebbe accettato il conflitto dichiarato, la lotta senza quartiere, l'esplosione di quella continua rivalità in cui era sempre stata vinta proprio perché si tirava indietro davanti alla possibilità estrema, la guerra, che invece l'avversario considerava, se non a cuor leggero, perlomeno con una paura tutta diversa, ossia di non avere la

meglio, e non la paura del tributo da pagare alla morte - apprensione da contabile - e neppure l'istintivo indietreggiare dell'animale? Oppure Atene avrebbe lasciato fare? Avrebbe dato carta bianca a Filippo, gli avrebbe lasciato i suoi alleati, gli avrebbe permesso di instaurare ovunque governi docili o prezzolati, oligarchi graditi alla sua tirannia che avrebbero odiato Atene per odio della democrazia? Forse era un arretrare per poi saltare meglio e precipitarsi a colpo sicuro in un conflitto che l'accresciuta potenza di Filippo avrebbe reso più pericoloso. La sproporzione delle forze avrebbe forse imposto di capitolare senza combattere, come avevano fatto tante città che Atene non aveva soccorso e che, minuscole, abbandonate, senza storia, erano state sopraffatte, stimate e compiante, mentre la patria di Temistocle e di Milziade non avrebbe potuto abdicare senza vergogna.

Si continuava a dibattere in questo modo mentre Filippo agiva. Si era quasi arrivati a decidere quando la notizia di un colpo di mano rimetteva tutto in discussione. Ci si stava per accordare su una linea di resistenza e Filippo improvvisamente vi faceva breccia. Annetteva un territorio o si impadroniva di una fortezza. Pregiudicava l'impresa prima che la si fosse decisa in modo definitivo. Ci si orientava verso la pace, ci si fidava delle sue promesse, e Filippo inopinatamente assediava una città o estendeva su un'altra il suo protettorato, come se si divertisse a farsi beffe degli sciocchi che, forti dei suoi ultimi giuramenti, avevano creduto di costringerlo a rispettarli prendendolo in parola e invitandolo a dimostrare con gli atti la buona volontà di cui essi davano prova con i loro.

Gli ateniesi rimanevano sorpresi da un tale modo di condurre la diplomazia e la guerra. Erano increduli di fronte

a tanta astuzia, smarriti in mezzo a tanti intrighi. Un giorno, la crudeltà sistematica di una devastazione li muoveva a sdegno; il giorno dopo, si facevano ingannare da una finta generosità. Volta per volta Filippo fingeva dirittura oppure mostrava i denti. Si presentava come protettore dei deboli, e faceva restituire loro dei territori per costringerli ad allearsi con lui. Poi marciava contro di loro, inducendo con il terrore le città vicine a restare neutrali o a favorire la sua spedizione. Esse cedevano per conciliarsi il suo favore, ma quando era venuto il loro turno, le devastava al punto che ci si domandava se quelle prospere contrade fossero mai state abitate. Consegnava Potidea a Olinto, perché aveva bisogno di Olinto, poi, una volta diventato più potente, distruggeva Olinto, potendolo fare senza grandi rischi.

A sentir lui, era pacifico. Faceva la guerra soltanto se costretto, oppure, se la iniziava senza dichiararla, giurava che non la stava facendo. Lo aveva garantito agli abitanti di Oreo, quando aveva passato le loro frontiere, a quelli di Fere quando già era accampato sotto le loro mura, a quelli di Olinto quando avanzava sulla loro capitale alla testa dell'esercito. Erano tutti malintesi. Voleva soltanto ristabilire l'ordine. Non era forse stato chiamato dai migliori cittadini di Oreo, di Fere, di Olinto stessa, le cui porte gli erano state aperte da Lastene quando egli cercava invano di scalarne i bastioni? Perché Filippo aveva sostenitori ovunque. E ovunque erano giunti l'oro, i messaggeri di Filippo. Questi minacciavano, promettevano, compravano. Abili e perseveranti, andavano sempre a segno. Dietro di loro c'erano i battaglioni di Filippo, la voce di Filippo che, un mattino, all'alba, senza preavviso, avrebbe dato l'ordine di mettersi in marcia. Ma avrebbe aspettato che tutto fosse pronto per l'invasione. Da tempo i suoi emissari avevano

reclutato partigiani che si incaricavano della faccenda. Erano uomini che odiavano le istituzioni della loro città, volevano cambiarne il regime e impadronirsi del potere. Filippo aveva incoraggiato le loro passioni e inasprito il loro risentimento. Dava loro del denaro e prometteva tutto alla loro ambizione. Criminali o incoscienti che fossero, questi uomini lavoravano per la sua vittoria credendo di preparare la loro. Eseguivano le sue istruzioni, rassicuravano i loro concittadini sulle intenzioni del re, accusavano i suoi avversari di volere la guerra, li denunciavano come nemici pubblici, li calunniavano, li inseguivano per strada, li aggredivano.

Atene continuava a chiedersi se fare di Filippo il suo alleato contro Tebe o di Tebe la sua alleata contro Filippo. Nel frattempo Filippo si assicurava l'alleanza di Tebe contro Atene. Filippo mostrava un'intraprendenza prodigiosa. Niente lo lasciava indifferente. Tesseva i suoi intrighi sino nelle città più insignificanti e lontane, là dove si sarebbe detto che la sua flotta non avrebbe mai potuto giungere; manteneva agenti sin nel cuore degli Stati più potenti, quelli che apparentemente non avrebbe mai potuto soggiogare. Non aveva una politica coerente, ma ovunque si assicurava menti e complicità, ovunque fomentava disordini e riattizzava discordie, ovunque agiva nell'ombra. Così, ognuna delle sue imprese appariva accuratamente premeditata, tanto gli era facile realizzarla, una volta arrivato il momento. Ma essendo tutto preparato in ugual misura, in realtà non aveva fatto che scegliere una vittima secondo le esigenze del momento. E Atene non sapeva mai dove avrebbe colpito. Nell'Ellesponto o nel Peloponneso? E invece accadeva nell'Eubea, alle porte di Atene. Quest'ultima arrivava sempre troppo tardi, e la si paragonava ai pugili barbari che portano la mano dove il colpo è appena giunto,

invece di parare quello successivo. Filippo interveniva nella Tracia, nella Penisola Calcidica, nella Focide, nel Chersonneso, nell'Acamania, nella Locride, tagliava la via del grano, si impadroniva delle miniere di ferro. Era impossibile impedirglielo. Ogni volta aveva fatto i conti con il regime dei venti, i cambiamenti di stagione, la portata dei fiumi, lo scioglimento delle nevi. Non c'era fenomeno naturale di cui non approfittasse a scopi militari. Si serviva di piogge e correnti come faceva delle questioni intestine delle repubbliche, dei principi e della buona fede dei suoi avversari.

Filippo, insediato da nessuna parte, si mostrava ovunque presente e incombente. Atene sembrava chiusa tra le sue mura e assente da un universo in cui invece era presente ovunque. C'era, è vero, a incitarla all'azione, l'oratore Demostene, figlio di Demostene del demo di Peania. Ma come farcela perseverare? L'alta finanza voleva la pace per la prosperità dei suoi affari. Il popolo voleva la pace per la pace. Non ci teneva per nulla a sopportare fatiche e rigori, a correre i rischi di una guerra lunga e difficile. Quanto agli intellettuali, stavano quasi tutti dalla parte di Filippo, alcuni conquistati dalle sue imprese, altri dalla sua persona. Isocrate, continuando a sognare un giusto arbitrato tra Atene e la Macedonia, appoggiava ogni tentativo di conciliazione, anche se proposto dagli uomini prezzolati da Filippo. Inoltre molte coscienze erano distanti da Atene e dai valori che essa rappresentava. I più ponderati, lettori assidui di Tucidide e degli storici, non trovavano il passato di Atene del tutto innocente e, vedendo nella violenza e nella falsità i moventi ultimi della politica, ritenevano che Filippo facesse cinicamente e in grande ciò che si era sempre fatto in piccolo e con una certa esitazione. Condannavano sì i suoi eccessi,

ma ammettevano i suoi principi in nome dell'esperienza. Li trovavano in accordo con la natura delle cose. La ragione, a loro avviso, consigliava di affrancarsi dai pregiudizi della morale comune e di praticare arditamente massime più realistiche. E infine dei giovani pieni di estro e spirito sacrilego, ricordando che Alcibiade faceva volentieri il viaggio da Sparta per mangiare brodo nero alla tavola di quei soldati, si volgevano al rozzo macedone come per suprema raffinatezza e quasi per assaporare un po' di ascetismo tra un'orgia e l'altra. Non si rendevano conto che la loro mania del paradosso e dello scandalo, che eccitava la curiosità del pubblico ateniese, non sarebbe stata tollerata dal loro idolo. Sarcastici nei confronti di una democrazia che pativa le loro frecciate, ammiravano un tiranno che li avrebbe fatti decapitare se fossero stati suoi sudditi, e che, dato che stavano dalla parte nemica, si compiaceva di constatare in loro i germi - diceva — della decadenza e dello sfacelo.

Questa la situazione. Per Atene non si trattava soltanto di dover affrontare una guerra di cui, dopo tutto, non aveva nessuna ragione di disperare. Disponeva di un esercito temibile, della prima flotta al mondo, di un tesoro cospicuo, di numerose colonie ricche di materie prime. Ma i sistemi usati da Filippo complicavano tutto. Di fronte ad essi Atene si sentiva disarmata. Opporre gli opliti alla falange non era da disperati. Ma si poteva poi rispondere alla violenza con le preghiere, all'avidità con i ragionamenti, all'astuzia con il candore? Che cosa poteva la volontà di intesa di Atene contro la volontà di conquista di Filippo, il suo spirito di giustizia contro l'insaziabile ambizione di Filippo, i suoi oratori contro le spie di Filippo, la sua buona fede contro gli spergiuri di Filippo? Non avrebbe potuto vincere Filippo se non con le armi di Filippo. Ma se avesse giurato il falso,

Atene sarebbe stata perduta, più che se fosse stata vinta dall'avversario. Perché lo spergiuro di Atene avrebbe avuto infinitamente più importanza dello spergiuro del re. Avrebbe significato che passava armi e bagagli dalla parte del nemico, che seguiva il suo esempio, che riconosceva l'efficacia della perfidia, l'onnipotenza della menzogna, la fondatezza del tradimento. Certo, la polizia, nelle sue incombenze quotidiane, fomentava la delazione, tendeva tranelli, ricorreva alla brutalità. Era necessario. L'opinione pubblica la assolveva per il bene comune. Ma non per questo i poliziotti erano stimati. Quello non poteva essere il destino di Atene. Invece se sconfitta, ma rimasta leale e fedele alle massime dei suoi filosofi – affermando con essi che era meglio subire un'ingiustizia che commetterla - , l'Atene di Socrate e Platone sarebbe restata eternamente nella storia. La storia avrebbe però potuto anche approvare l'opera del vincitore, ammirare la straordinaria ascesa di quell'oscuro reuccio del Nord, portarlo a esempio di energia e di tenacia. Forse avrebbe mostrato Filippo intento a creare ovunque occasioni e a cogliere ognuna di esse al momento propizio, sempre attento e deciso, mentre Atene era inconcludente, frivola o stanca, noncurante o esitante. In che cosa consisteva, in queste condizioni, il dovere di Atene? Doveva lasciarsi asservire da Filippo invece di imitarlo? O annientarlo calcando le sue orme e battendolo con un eccesso di quegli stessi crimini che egli aveva inaugurato? Tra la sua esistenza e la sua vocazione, che cosa doveva sacrificare? Atene finiva per dubitare delle proprie ragioni, o per disperare di un avvenire che rinunciava a preparare e per il quale traeva in ogni caso cattivi pronostici. Si sorprende a pensare che forse rispettava la legalità più per debolezza, abitudine o paura, che per virtù. Gli ateniesi si accorgevano che non

facevano altro che aspettare e discutere, elaborare teorie, avanzare ipotesi e spiegare, studiare, commentare. Erano consapevoli di essere troppo distaccati, troppo filosofi, troppo oggettivi. Si chiedevano addirittura se Filippo non avesse ragione, se in fondo non conducessero una vita stanca della vita stessa, in un mondo in cui era funesto essere stanchi. In questo caso, la vittoria dei loro eserciti non li avrebbe cambiati; li avrebbe soltanto restituiti al loro languore, senza neppure riuscire a spegnere quello spirito ambizioso e avveduto che, negando ogni regola, scambiava per lodi il biasimo rivolto al suo cinismo e si rallegrava di essere determinato e lucido laddove gli altri erano titubanti e ingenui. Vinto, sarebbe presto rinato in qualche angolo del mondo, altrettanto fiducioso nella sua forza, altrettanto sdegnoso di leggi divine e umane, che ci si sarebbe rassegnati a veder trasgredite, dopo aver coltivato la vana speranza di vederle da lui riconosciute. Macchiandosi a cuor leggero di un'onta che riteneva trascurabile, sarebbe sempre risorto, altrettanto rapido, pronto e audace di fronte a tanto immutato sonno e indolenza.

Era quindi opportuno affrontare quell'incendio. Certo, era necessario abbattere la potenza che lo attizzava, quel tiranno che, pretendendo di subordinare l'universo alla grandezza della Macedonia, voleva obbligare ognuno a diventare servo atterrito della sua brama di conquista e, sequestrandogli a tal fine corpo e anima, gli lasciava l'unica libertà di cui non poteva privare le sue vittime: quella di piangere in segreto la miseria della propria sorte. Prendendo le armi contro un conquistatore così metodico, Atene le prendeva per chiunque coltivasse un progetto, nutrisse delle speranze, emettesse una tratta sull'avvenire. Ma di speranze o progetti Atene, di per sé, non ne aveva affatto. Ecco il suo vizio

capitale e l'origine di tutte le sue abdicazioni. In mancanza di una fede che lo sostenesse, ognuno dei suoi cittadini pensava innanzi tutto al proprio utile e non accordava alla città neppure il poco che essa gli chiedeva. Per minimi che fossero i suoi obblighi, negoziava e otteneva che venissero ancora ridotti e che li si remunerasse maggiormente. Li assolveva male, senza coscienza, quando voleva e con comodo, risparmiandosi pene e fatiche, contento di dare l'impressione di aver svolto un lavoro oneroso a un superiore che, per semplificare il suo, si accontentava delle apparenze. Ognuno, invece di farsi avanti per incombenze difficili, ripugnanti o pericolose, vi si sottraeva aspettando che se ne incaricasse un altro, facendosi poi beffe di vederlo assolvere senza piacere un compito che egli aveva saputo evitare. L'altro capiva la lezione e non ci ricascava. L'emulazione, che di solito induce ciascuno a fare meglio o più del vicino, consigliava invece a ogni ateniese di superarlo nell'arte di scansare il maggior numero di compiti o di sbarazzarsene al più presto. Ognuno tutelava gelosamente la propria tranquillità e, per disculparsene, disculpava gli altri. La reciproca indulgenza alimentava l'incuria generale. Se qualcuno faceva un progetto di riforma o concepiva la necessità di un risanamento, presto rinunciava a perseguirli, nella certezza che il suo sforzo non avrebbe destato alcuna eco e neppure avrebbe rafforzato alcuna risoluzione. A che prò darsi una pena inutile, che avrebbe incontrato soltanto l'indifferenza e l'ironia dei più, la simpatia disincantata e indolente di pochi?

Le esitazioni, la lentezza, la mancanza di iniziativa e di coraggio di Atene dinanzi a Filippo riflettevano il poco cuore e la poca sollecitudine che i suoi cittadini ponevano nel servirla. Essa era a loro immagine, si attardava a riflettere per non dover decidere, si ingegnava a conciliare per non dover

scegliere, scopriva vantaggi in ogni linea di condotta e in ogni massima, e addirittura le avrebbe trovate tutte compatibili, tanto era il desiderio di non condannarne in definitiva nessuna. Comunque di tutte Atene sottolineava gli inconvenienti, perché non le conveniva gran che approvarne una senza riserve. La sua tolleranza nascondeva un abbandono, la sua pazienza una perplessità, la sua benevolenza una deriva. Aveva smarrito persino la fermezza di pensiero che sola consente di porre con chiarezza i problemi e dà l'audacia e l'immaginazione necessarie a risolverli.

Atene, lucida e decisa, avrebbe forse saputo guardare in faccia la situazione creata da Filippo. Avrebbe avuto il coraggio di affrontarla risolutamente, sino alle estreme conseguenze, proprio per quello che era e in tutta la sua portata, invece di dar l'impressione di stropicciarsi gli occhi persino sul campo di battaglia. Avrebbe riconosciuto la strada che le restava da imboccare in una distretta così spietata e vi si sarebbe impegnata senza esitare, consentendo a sacrifici indispensabili, mediando dove necessario, rimanendo inflessibile sul resto. La si credeva votata alla difesa di posizioni acquisite e incapace di innovare: avrebbe sconcertato per l'ampiezza e la temerarietà di queste concezioni.

Filippo aveva infiammato l'animo dei suoi proponendo loro un'impresa la cui follia ne aveva costituito il fascino sino a quando la si era creduta disperata, e che attrasse per la sua oltranza non appena, contro ogni aspettativa, si dovette riconoscerle una possibilità di successo. Per strapparle il prestigio che traeva da un disegno così grandioso, Atene doveva concepire un progetto di portata altrettanto ampia. Ora, quello di Filippo aveva la vastità dell'universo. Sembrava

che il mondo avrebbe esaurito le terre che poteva offrire all'avidità di un conquistatore, prima che il re, stanco di sottometterne, chiedesse grazia e si dichiarasse sazio. Ma questo eccesso d'amore per la Macedonia suscitava odio per la Macedonia in tutti coloro che avevano fatto le spese della sua espansione o si vedevano destinati a farle. I più antichi e sterili risentimenti venivano risvegliati da un monarca che amava così tanto il suo paese da volerlo estendere sino ai confini del mondo. Se solo si fosse voluto limitare la sua ambizione e restaurare un ordine che rimettesse sempre in discussione la potenza e l'invidia degli uni, la debolezza o il defilarsi degli altri, agli ateniesi sarebbe di certo bastato rispondere all'amore di Filippo per la Macedonia con un uguale amore per la loro città. Ma giustificando in questo modo la condotta del re, si condannavano ai loro stessi occhi, perché non facevano per il loro paese quello che lui faceva per il suo. Dovevano biasimare se stessi per il fatto di contendere ad Atene un istante del loro tempo o una particella dei loro beni, mentre non c'erano ricchezze, né vite, né princìpi che il loro nemico lesinasse quando credeva fosse in gioco l'interesse della sua dinastia e del suo popolo. Atene non avrebbe potuto esigere dai suoi cittadini altrettanta abnegazione. Era improbabile che ottenesse - ed esigendolo, l'avrebbe certamente perduto - il diritto di indignarsi dei tanti crimini inespiabili commessi di buon grado da Filippo a maggior gloria della sua patria.

Ma si sarebbe di nuovo scatenato quel puro odio tra popoli che era già costato agli uomini tanto sangue e tante lacrime, e che non produceva altro che risultati effimeri, ottenuti con la violenza e che la violenza avrebbe poi distrutto.¹ Che Atene rifiutasse allora di sottoscrivere quelle discussioni infeconde e si resolvesse a porvi fine. Che

rompesse solennemente con quella tradizione che metteva le nazioni le une contro le altre. Nessuno avrebbe potuto rimproverarle un passato che essa rinnegava e accusarla di avere preferito a volte gli interessi di Atene al diritto altrui. Nella sua lotta contro Filippo avrebbe avuto le mani pulite. Si sarebbe levata contro Filippo senza proteggere nulla che si richiamasse ai principi di Filippo e che si potesse difendere senza riconoscerli. Non attaccava più, in questo suo nuovo atteggiamento, il Macedone nemico di Atene, ma l'appassionato campione del funesto impulso da cui era appena guarita e che, lungo un pendio scivolosissimo, arrivava facilmente a esigere che gli si consacrassero tutte le energie e gli si sacrificassero tutte le virtù. A Filippo che pretendeva così di subordinare ogni cosa all'amor di patria, Atene rispondeva proclamando la decadenza della patria come istanza suprema. Essa proponeva ai forti, agli audaci, agli austeri di unirsi su tutta la superficie terrestre per instaurare ovunque il loro governo sulla moltitudine dei soddisfatti e dei mediocri. Questa guerra sarebbe stata l'ultimo regalo di Atene al mondo, l'ultima e più alta lezione di Atene alla storia.

Gli avvenimenti prendevano all'improvviso un'altra piega. Era Atene adesso ad attaccare Filippo nel vivo delle sue forze, a seminare tra le sue truppe il dissenso e la confusione, ad attrarre i suoi migliori seguaci con un'impresa all'altezza delle loro aspettative, capace di esaltarli ancor più, rispondendo ai desideri segreti del loro cuore: che non legassero il destino dei loro desideri più imperiosi alla sorte

¹ A partire da qui, la prima edizione del saggio (1942) recava un finale diverso, poi ripubblicato in appendice alla riedizione francese del 1946 (cfr. *Le Rocher de Sisyphe*, Gallimard, Paris, pp. 53-63). Lo si legge più avanti, alle pp. 177-82 [N.d.C.].

di quella massa senza forma né stile che intralciava la loro azione, avviliava il loro pensiero spingendoli invano contro nemici cento volte più vicini a loro dei tristi compagni che erano tali solo per nascita, contro uomini che essi avrebbero scelto come fratelli di elezione nel bene e nel male, se la loro volontà, colta di sorpresa, non avesse stupidamente ratificato una natura che aveva imposto loro tanti fratelli casuali di cui arrossire.

Stava ormai agli avversari di Filippo suscitare ovunque, presso Filippo stesso, complicità esaltate. Diffondevano per ogni dove inquietudine e angoscia. Non c'era potenza costituita che non avesse visto in Atene la diga a protezione della propria prosperità, e all'improvviso proprio da Atene partiva l'inondazione che minacciava di sommergerle tutte. Atene ora beneficiava del prestigio attribuito ai sacrileghi, agli iconoclasti. Era il tizzone e l'incendio. Nella capitale Filippo temeva di veder insorgere nemici interni, e a sua volta trovava materia di scandalo: quegli aristocratici che disprezzavano apertamente la passione popolare a cui si era votato anima e corpo, e di cui aveva fatto nei suoi Stati la sola prescrizione della morale pubblica e privata. A sua volta, era ridotto a imprecare e sosteneva, contro ogni logica, che non c'è rispetto per nulla, e che è da cinici convenirne subito. Gridava che essi sfidavano gli dei e minacciavano il fondamento delle virtù civiche, invocava su di loro i fulmini del cielo, profetizzava alle loro azioni l'anatema della posterità. Lo si vedeva turbato dalle stesse inquietudini da cui così a lungo furono sconvolte le sue vittime, folgorato dalla vertigine che le aveva paralizzate. Appariva lento e disorientato, greve e inerme, degna figura del ritardo e dell'inerzia del mondo, mentre chiudeva le frontiere e si

accaniva a preservare il suo popolo da quella nuova e contagiosa lebbra.

Ma Atene, che si diceva timorosa e rassegnata, invitava l'universo alla ribellione, inviava ovunque messaggeri rotti a tutto e convincenti, duttili e infaticabili, abili nello scoprire animi che li assecondassero, pronti ad allontanarli dai principi che essi avevano servito fino ad allora, per affidarli a una milizia discreta che obbediva solo a se stessa e si proponeva di dare alla folla leggi che si addicessero alla sua indegnità. Questi emissari accettavano sorridendo le massime implacabili proclamate da Filippo, limitandosi a chiedere che si fosse coerenti e le si portasse alle estreme conseguenze: se non doveva sussistere che la potenza della nuda spada, se tutto doveva essere cancellato e annientato di fronte alla pura lotta tra forza e debolezza, spogliata dei suoi secolari travestimenti, che almeno la sorte non vincolasse nessuno a una condizione di servitù o di nascita. Che non ci fosse niente che l'uomo non potesse conquistare se soltanto lo voleva, niente che non potesse abbandonare se così gli andava. Se l'unica legge era quella del successo, allora che nessuno sforzo fosse condannato a priori, e ciascuno potesse partecipare alla gara e tentare la fortuna, lo schiavo alla stregua degli altri. Che l'uomo scegliesse la sua fedeltà, se doveva poi sacrificarle tutto; se doveva votarsi anima e corpo, che almeno l'oggetto della sua devozione non gli venisse imposto. Che l'uomo quindi, interamente responsabile del suo destino, rendesse conto dei suoi atti solo a quelli che aveva scelto come suoi pari, coloro che dividevano la sua vocazione e perseguitavano con lui un'opera comune. Libero da ogni legame - se lo avesse sopportato -, senza casa, senza patria, senza beni, che potesse rifiutare tutto, se lo desiderava, a un mondo volgare e confuso di cui non voleva

accettare nulla, di cui disprezzava i piaceri e che gli appariva soltanto materia per il suo genio, lussureggiante campo offerto alla sua sobrietà, che avrebbe signoreggiato se solo ne avesse saputo disdegnare le deliziose messi. Che questo atleta, questo artefice prendesse a modello della propria vita non il vegetale prigioniero della terra nutrice, ma il rapace delle vette. Che ponesse la sua gloria nel fare di sé l'essere più sradicato, l'uccello dal volo più alto e dalle migrazioni più frequenti. Che fosse totalmente dedito alla causa e, quando la morte lo avesse colto su un qualche altare, che le sue spoglie non fossero rivendicate da alcun magistrato, ma raccolte dai suoi compagni di lotta; che il suo lutto non fosse portato da nessuna famiglia, ma il suo ricordo visse nei racconti degli amici; che il suo nome non fosse iscritto sul marmo di nessuna tomba, ma un vivente lo adottasse prendendo il suo posto nei ranghi degli eletti e degli iniziati.

Con simili discorsi gli inviati di Atene avrebbero reclutato l'ordine dei puri, le cui mani non avrebbero potuto essere macchiate dal sangue di nessun delitto, e il cui cuore non sarebbe stato degradato dall'infamia di nessun misfatto. Avrebbero creato una santa legione di cavalieri celibi che, per la loro ambizione universale, avrebbero saputo essere più inflessibili, più astuti, più violenti di quanto mai lo fosse stato Filippo per la grandezza della Macedonia; più ardenti e intelligenti, rispetto al fine che il loro giusto orgoglio si era dato, di quanto avrebbe potuto essere un monarca fiero della propria furia di conquista e desideroso soltanto di condurla ciecamente il più lontano possibile.

Atene quindi avrebbe potuto abdicare. Non doveva più temere neppure Cheronea. Pensava di dover paventare la sua stessa vittoria, ed ecco che nessuna sconfitta avrebbe potuto impedirle di inaugurare un nuovo governo del mondo,

aprendo nel fianco di ogni nazione una ferita incurabile e salutare.

Appendice

Atene da tempo collocava altrove la sua raffinata felicità e l'essenza della sua gloria. Ora doveva sopportare le conseguenze del suo stato di elezione.

I suoi indugi non mutavano affatto una verità così elementare e così crudele. Dopo divagazioni più o meno lunghe, non facevano altro che convincerla ancor più di quanto fosse inevitabile pagare. Aveva scelto le occupazioni dell'arte, della ragione e dei tempi di pace che pare snervino i più audaci. Accumulava dentro mura vetuste tesori fragili, la cui rinomanza l'esponeva alla cupidigia. Così, nel periodo in cui più provocava l'avidità del Barbaro, scopriva di essere la meno adatta a resistere ai suoi assalti. Dovette tuttavia affrontarli, ma senza speranza né convinzione, e sapendo fin dall'inizio di essere destinata a soccombere.

Infatti soccombette. E da allora, sul territorio della Grecia ridotta in schiavitù, si succedettero per secoli i conquistatori. La sua stessa civiltà ne aveva causato la rovina; fu indebolita dai divini passatempi e dalle cure raffinate con cui i suoi figli tennero occupata una pericolosa indolenza. Perse il suo genio con la sua indipendenza, che soltanto una maggiore rudezza avrebbe potuto conservare, pur non consentendole di dare l'esempio di tanta grazia e umanità.

Questa è la dura legge che governa un mondo in cui non c'è vantaggio senza il suo rovescio. Non soltanto la Grecia non produsse più nulla di mirabile, ma spuntò l'erba tra le rovine delle città devastate. La posterità non ereditò le statue di Fidia, le commedie di Menandro e tanti altri capolavori sopraffini. La polvere e la gramigna ricoprirono tutto. Niente sopravvisse dell'antico splendore, se non macerie e nomi ignorati persino dalla ormai rozza popolazione che pascolava le sue stentate greggi sulla terra incolta, poco prima benedetta dagli dei. Dove Socrate meditava, dove Prassitele scolpiva il marmo, ci furono soltanto volgarità e rozzezza. Se restava qualche reliquia della prodigiosa eredità, era nella fierezza e nella nobiltà delle maniere, nel buon gusto, nei bei modi di pastori oscuri e disdegnati dal resto dell'universo; traccia infima, traccia impercettibile e pressoché incancellabile.

Altrove tuttavia, tramite altri uomini, continuava lo stesso sforzo che aveva il suo modello e il suo fermento nei resti di quella civiltà scomparsa. L'opera era ricominciata sotto un altro cielo. Ferventi pellegrini venivano a inginocchiarsi nei santuari dell'Eliade, non per pregarvi divinità assenti, ma per imparare virtù umanissime da quelli che le avevano celebrate: l'eleganza, la saggezza, il coraggio, la giustizia. Venivano là a onorare i loro avi, con la certezza che la stanchezza li avrebbe vinti a loro volta e che anche la loro opera pazientemente continuata fosse già destinata all'usura e alla cenere.

Ma avrebbero lasciato ugualmente dei testimoni di un felice accanimento. Malgrado tutto, attraverso tante peripezie quasi obbligate, le rovine dei templi della Grecia erano là a incoraggiarli, mentre erigevano altri monumenti. Ed ecco che, più durature degli edifici distrutti di cui

rendevano ancora manifesta la perfezione, esse sembravano attestare solennemente l'esistenza di una bellezza suprema, che terribili mezzi di devastazione sono incapaci di distruggere del tutto. Certo, gli esplosivi che hanno fatto saltare il Partenone, riducendolo in polvere, hanno potuto abbatte i muri e farne cadere il tetto. Non hanno però scalfito le inalterabili soluzioni concepite da un popolo dallo sguardo acuto per correggere persino la prospettiva, e imporre ordine e regola là dove le leggi naturali riducono gli spazi, falsano le proporzioni, scavano il suolo o creano fughe di linee. L'edificio sembra sottrarsi alle leggi del peso e del volume, a tal punto furono previsti e compensati in anticipo gli effetti che esse comportano per tutti i corpi. Nel cielo dell'Attica, lo stabile disegno di quel colonnato colloca il santuario nel modo giusto e nel posto giusto. Prevede al centro del paesaggio una minuscola opera del lavoro dell'uomo, ma per accrescerlo di tutta l'immensità dell'orizzonte al quale si accorda. L'arte qui sottrae la materia alle sue leggi, che essa annulla assecondandole. E gli affronti successivi che ha dovuto sopportare l'Acropoli l'hanno solo liberata di un groviglio di meraviglie superflue che impedivano di vedere chiaramente l'eccellenza di quanto c'era di più puro.

Elevando la civiltà al di sopra della generale rozzezza, i greci dovettero anche inventare il nome di «barbari» per identificare coloro il cui orgoglio e la cui invidia si appagavano più nel saccheggiare i loro capolavori che nell'istruirsi alla loro lezione. Da allora, i barbari sono sempre stati accampati ad Atene, tra grandi opere che erano costate più veglie e applicazione di quante mai essi ne avevano messi per forgiare le loro armi ed esercitare i loro battaglioni. Il loro industriarsi, riservato a preparare la

guerra, finiva regolarmente per avere la meglio sul coraggio di uomini che avevano impiegato il loro a definire norme e precetti, regole e codici che, secondo i nemici, erano appunto ciò che l'arte della guerra si prefiggeva di trascurare o violare. Così i conquistatori, dopo aver schiacciato la decisione dei greci con la loro prevalenza numerica, i loro ordigni e le loro menzogne, erravano tra monumenti incomprensibili, che condannavano la loro giovane gloria e sembravano già destinarla all'oblio. I bracieri incendiati dalla loro furia, le macerie accumulate dai loro picconi assimilavano subito i loro sforzi e il loro stesso trionfo al gesto delirante di Erostrato che incendiava il tempio di Efeso solo per tramandare ai posteri il suo nome criminale.

È destino che le meraviglie devastate rendano immortali persino i loro carnefici. La terra ricopre i loro frammenti sparsi. I pesanti passi dei vincitori hanno seppellito nella terra natale i resti dei templi insieme con i cadaveri degli architetti e degli operai che li costruirono. Ma la bellezza sopravvive in ogni moncone. La moneta sotterrata serba il più delicato dei profili. Il coccio di un'anfora infranta ne conserva la linea ineccepibile. La statua mutilata resta viva. I suoi contorni interrotti invitano lo sguardo a prolungarli nel vuoto; e l'immaginazione, restituendo al marmo la sua pienezza originaria, ricrea ciò che manca attraverso quel che sopravvive.

Lo spirito constata allora con sorpresa la decisiva impotenza della barbarie. La sua violenza non è neppure il segno di una vera forza. Non rimane niente dei suoi sussulti. Sul campo di battaglia, non c'è molta differenza tra i combattenti. Solo la lancia decide a Cheronea tra Demostene e il macedone, così come aveva deciso a Maratona e a Salamina tra Eschilo e il persiano. Ma il persiano e il

macedone non hanno nulla dietro di loro, se non l'insaziabile ambizione del principe. Il poeta a Salamina difende invece il suo genio e il genio della Grecia, l'eredità e l'avvenire di una civiltà. Il suo nemico è soltanto un soldato, mentre egli è soldato soltanto per salvaguardare ciò che esiste. Le armi che brandisce non rappresentano né il suo mestiere né le sue inclinazioni, non proclamano né le sue abitudini né le sue preferenze. Le ha impugnate soltanto per poterle deporre e ritornare alle sue faccende. Componendo uno splendido canto per celebrare le imprese a cui fu costretta la sua patria, le conferisce una fama che supera infinitamente il fulgore dei trionfi illustrati. Perché quella gloria più durevole e più rara non dipende dalla sorte mutevole delle armi. I nemici della Grecia non possono togliergliela e non sanno né ottenerla né desiderarla per se stessi. Atene vinta non fu sminuita, ma resa grande per aver combattuto senza successo in difesa dei beni che le avevano permesso di offrire al mondo tanti insostituibili doni. Essa stessa lo presentò e acclamò Demostene per averla spinta al disastro, in una guerra impari, contro il tiranno che aveva sacrificato tutto al suo disegno di soggiogare l'universo.

I nuovi ateniesi
di Marco Brunazzi

La raccolta di saggi uscita nel 1943 a Città del Messico con il titolo *La Communion des forts. Études de sociologie contemporaine* ha una vicenda editoriale singolare. La collana delle Ediciones Quetzal che la ospita è «Renaissance. Textes inédits d'auteurs contemporains représentant la pensée libre de la France qui renâîtra». Si iscrive dunque nell'ambito della complessa e multiforme attività culturale che in quegli anni e da molte parti si apprestava a sostenere la lotta che la France Libre conduceva contro l'occupante tedesco e i collaborazionisti di Vichy. Prima del testo di Caillois erano usciti, tra l'altro, nella stessa collana quelli di Jules Romains, *Mission ou démission de la France?* e di Jules Supervielle, *Le Petit Bois et autres contes*.

La Communion des forts raggruppa nelle sue tre sezioni, «La matière sociale», «Dures vertus», «Attente de l'élite», saggi pubblicati in tempi diversi.¹ Quando il libro viene ripubblicato l'anno successivo, il 1944, a Marsiglia per le Editions du Sagittaire (collana «Les Documentaires»), ne sono esclusi il saggio *Destin du matérialisme historique* e l'intera terza sezione.

¹ In particolare, *Sociologie du bourreau* era stato presentato nel febbraio 1939 nell'ambito delle iniziative del Collège de Sociologie e poco dopo, nel maggio, era apparso sulla rivista argentina «Sur» diretta da Victoria Ocampo. *Le vent d'hiver* era stato pubblicato nel 1938 nell'opuscolo collettivo *Pour un Collège de Sociologie*. E del 1938 anche *L'aridité*, ospitato sulla rivista «Mesures».

Lo stesso Caillois, nella prefazione alla raccolta del 1964 *Instincts et société. Essais de sociologie contemporaine*, pubblicata a Parigi da Gonthier, racconta come l'edizione marsigliese fosse stata «sottoposta a censura» e «amputata della metà, se non dei due terzi».

Sembrano ovvie le ragioni politiche che impedirono di pubblicare nella Marsiglia del 1944 proprio quei tre saggi. Ma resta il fatto che in nessun libro successivo di Caillois essi sono ricomparsi, con l'unica eccezione di *Athènes devant Philippe*. Uscito a Buenos Aires nel 1942 in lingua spagnola, *Atenas frente a Filipo*, nella raccolta *La roca de Sisifo* (Editorial sudamericana), esso figura nella *Communion des forts* dell'anno successivo con il finale cambiato. Ricompare nell'edizione Gallimard del *Rocher de Sisyphe* (1946), ma recando in appendice, con una nota esplicativa, anche il testo del finale del 1942.²

Caillois così giustifica quella significativa variante: «Quest'opera è apparsa dapprima nel 1942, a Buenos Aires, in spagnolo. Così vollero i casi della guerra e dell'esilio ... In quella prima edizione, la parte intitolata *Atene dinanzi a Filippo* non terminava come termina ora. Il lettore troverà qui di seguito quella conclusione originale, che io ho sostituito con qualche pagina di ispirazione assai diversa. Svariate ragioni mi hanno indotto a non conservare il testo originario. Innanzi tutto, non lo credo più in accordo con lo spirito generale del volume. Inoltre, mi sembra che testimoni di preferenze così inconsistenti e personali, o meglio di natura così immaginaria e vacua, che mi è parso molto

² Va peraltro segnalato che alcuni dei temi e delle argomentazioni di quel finale erano già stati anticipati in un breve testo comparso nel 1941 sulla rivista «Sur» con il titolo *La Victoria de Atenas*.

presuntuoso, riflettendoci, farne la base di uno studio da cui dovevo piuttosto bandire i miei sogni e in cui dovevo soltanto tentare di rendere conto con esattezza di ciò che mi accingevo a descrivere. Altri argomenti mi convinsero definitivamente, e di ordine dottrinale: li si dedurrà facilmente, se dovessero interessare, in un saggio sullo spirito delle sette, che conto di pubblicare prossimamente».

Benché il titolo e il sottotitolo della raccolta dichiarino un intento socio-politico ed etico-politico, si può dire che soltanto la terza parte, quella appunto dedicata all'«Attente de l'élite», vi si riferisca esplicitamente. C'è tuttavia un filo sotterraneo, a volte più intuibile a volte meno, che lega tutti i saggi, anche quelli più di carattere antropologico, sociologico o psicologico, a quelli storico-politici. D'altronde, già in *Destín du matérialisme historique* è in atto il tentativo, vistosamente politico, di smantellare i fondamenti di una dottrina come quella marxista, che agli occhi di Caillois sembra ormai da tempo superata, almeno sul piano teorico e scientifico. Ma a ben guardare anche gli altri saggi delle prime due sezioni, pur seguendo un percorso tortuoso e umbratile, talora persino criptico, alla fine sono riconducibili alla tematica politica che giustifica l'ambizioso e inquietante titolo *La Communion des forts*.

La condizione in cui Caillois matura queste riflessioni è quella di un intellettuale francese sorpreso dallo scoppio della seconda guerra mondiale in Argentina, impossibilitato a rientrare in patria e ben presto deciso a restare in Sudamerica per non doversi sottomettere al regime di Vichy.³

Ma non bisogna dimenticare che le posizioni politiche sino ad allora espresse da Caillois e da alcuni suoi amici (Bataille, il Collège de Sociologie) erano fortemente critiche

nei confronti della democrazia liberale, così come delle suggestioni socialiste. Non solo, ma molte di quelle critiche, per non parlare del lessico così spesso sarcastico e sprezzante nei confronti delle istituzioni parlamentari, apparivano assai prossime a quelle tipicamente fasciste, al punto che Walter Benjamin, come è noto, le aveva definite *surfascistes*. Del resto, Caillois non aveva mai fatto mistero, né tantomeno lo sottacerà nella *Communion des forts*, del suo ideale etico-politico, che si potrebbe definire aristocraticistico, incentrato sul primato di una élite, la cui sintetica descrizione è affidata alla *Hiérarchie des êtres*.

E bensì vero che annota: «Questo testo si presenta come un esame oggettivo ed eminentemente teorico di concezioni politiche. Mi sono concentrato soltanto sui princìpi, la loro forza o debolezza intrinseche, i rapporti tra loro. Per il resto, devo confessare la mia totale incompetenza circa i problemi tattici della realtà politica. Nulla, in questo articolo, va interpretato come espressione di un intento polemico di sorta». Ma è evidente che la portata di quell'esame ha un carattere dirompente rispetto ai luoghi comuni più rassicuranti del pensiero democratico, e che d'altra parte il duello mortale che ormai si è aperto con il nazifascismo esige comunque uno schieramento inequivoco.

Si prenda già l'esordio: «Grazie ai regimi totalitari, i princìpi democratici tornano ad avere un certo credito, che li favorisce in modo un po' paradossale: eccoli

3 Tutto il complesso e laborioso cammino che conduce Caillois a schierarsi apertamente con la France Libre di de Gaulle è stato oggetto dell'ampia analisi di Marina Galletti, *Du Collège de Sociologie aux Debates sobre temas sociologicos. Roger Caillois en Argentine*, in Laurent Jenny (a cura di), *Roger Caillois. La pensée aventurée*. Atti del Colloquio internazionale del maggio 1991, Belin, Paris 1992, pp. 139-74.

improvvisamente fuori discussione» e più avanti: «ci si deve chiedere ... se la democrazia non si trovi rispetto ai regimi totalitari in uno stato di debolezza costitutiva, così da non poter resistere efficacemente se non diventando simile ad essi». E ancora: «Ci sono ben più che dei punti di contatto tra democrazia e fascismo; ci sono, malgrado il loro clamoroso antagonismo, un'inevitabile filiazione e singolari parentele, che fanno capire come il fascismo non rinneghi in toto l'eredità democratica, e che indicano come si possa concepire un'ostilità alla democrazia che si accompagni a una pari avversione nei confronti dei fascismi». Addirittura, tra democrazia e fascismo vi sono «soltanto sfumature, spostamenti di accento, differenze di grado, varianti interpretative ... Ma la differenza sta soltanto nell'applicazione». Alla fine, tuttavia, Caillois concede che esista «una pur minima contrapposizione dottrinale ... sufficiente a rivelare la loro incompatibilità... Il fascismo risulta nazionalista nella sostanza, legato a un dato etnico, a una tradizione storica, a un territorio geografico, a una "terra dei padri"», mentre «la democrazia appare universalista e si rivolge a tutti gli uomini senza distinzione. Essa si fonda su un ideale di giustizia, di verità, di rispetto del contratto ... che regnerà nella città del futuro, la "terra dei figli"».

Ma è il ruolo delle masse nelle moderne forme di governo, siano esse democratiche o totalitarie, ad accomunarle inesorabilmente, così da poter dire che il fascismo «si può considerare una variante patologica, una specie di perversione della democrazia».

A questo punto Caillois delinea un suo «principio di governo che non comporti la debolezza intrinseca alla democrazia, ma neanche i pericoli e gli inganni del fascismo». Si tratta di «stabilire il principio di una gerarchia

degli esseri che sia universalmente valida e che non tenga conto di nessun tipo di determinazione di carattere collettivo o esteriore ... una comunità di eletti... un ordine composto da uomini risoluti e lucidi, riuniti dalle loro affinità e da una comune volontà ... che sovrapponga la propria architettura alle diverse strutture già esistenti e si impegni a scomporne alcune e ad addomesticarne altre».

Questo nuovo «ordine» si rivela addirittura più universalista della democrazia, che di fatto, storicamente, non ha mai potuto fare a meno di identificarsi con uno specifico spazio geo-politico. Ma è al tempo stesso molto più antiugualitario del fascismo nazionalista, «poiché sposta la competizione per la superiorità dalle masse agli individui». Infatti, il fascismo si rivela incapace di gerarchizzare al loro interno le proprie masse nazionali o razziali, presunte comunque superiori rispetto a tutte le altre. «In un certo senso, — conclude Caillois — nella misura in cui tende a scompaginare la comunità nazionale che sta a fondamento dello Stato fascista e sulla quale la democrazia si fonda soltanto in seconda istanza, questo Ordine deve essere considerato più pericoloso per il primo che per la seconda».

Con accenti che sembrano quasi evocare la protervia reazionaria di un Joseph de Maistre, Caillois non esita a demolire il sacro principio dell'uguaglianza. «E accettabile ... che gli uomini nascano uguali nei loro diritti. Ma non è sostenibile ... che restino tali». Non è questione di sangue o di censo. «La lotta per la vita affila per l'uno un'arma che l'altro lascia arrugginire, non dovendo servirsene. Anche se partisero alla pari, smetterebbero presto di esserlo. L'uno vince ciò che l'altro perde; ben presto, al di là di ogni costrizione, per il solo fatto di seguire la propria inclinazione, la sottomissione e l'autorità prendono corpo e si

compongono luna con l'altra. Questo è l'unico fondamento della nozione di ordine: il principio della differenza specifica degli esseri, e pertanto della loro gerarchia. Il resto è completa usurpazione». I governanti di questo ordine tengono il comando «finché i loro ordini sono eseguiti; con ognuna delle loro ingiunzioni danno prova della loro autorità ... Ogni forma di potere che non sia spirituale e puro finisce nel sangue ... il potere non sarà affidato all'incapace e all'indegno, ma a individui che il disprezzo per gli altri beni terreni qualifica a esercitarlo». D'altronde - ribadisce Caillois nella *Défense de la République*, un regime del genere «intende sostituire i privilegi con la superiorità ... Ognuno ha diritto alle sue virtù individuali e lo Stato non deve avere il potere di confiscarle, così come la mediocrità non deve poterle corrompere». E un regime che non può «nascere da un regime totalitario, perché quest'ultimo consiste soltanto in un immenso apparato poliziesco destinato a mantenerlo in vita e in un'immensa macchina da guerra destinata a estenderlo». La nozione di ordine, afferma Caillois nella *Hiérarchie des êtres*, «né la democrazia né il fascismo possono adottarla o farla prevalere. Hanno già la loro strada segnata in anticipo, per la democrazia lastricata di debolezza, per il fascismo disseminata di rovine ... È necessario che da questo vecchiume e da queste macerie si levi una forza nuova». E qui Caillois, che aveva irriso al destino del materialismo storico e al suo trasformarsi in dogma di fede per i credenti marxisti, giunge a questa sorprendente conclusione: «E plausibile che sia il comunismo questa forza dell'avvenire. Porta in sé speranze sufficienti a rivendicare anche la nozione di ordine. Basterebbe addirittura che all'interno delle sue forze una minoranza risoluta ne adottasse e mantenesse l'ideale. Non c'è affatto bisogno di

pubblicità: tra il segreto e la nozione di ordine c'è un singolare e naturale legame».

Queste lunghe citazioni testimoniano l'originalità e insieme la paradossalità di un pensiero che, pur nel vivo di una guerra mondiale e nonostante la ferma decisione di schierarsi contro il fascismo, non rinunciava a proporre lo scandalo dell'utopia. Certo, come non cogliere un'esteriore e tuttavia inquietante analogia con le estreme provocazioni di un Drieu La Rochelle, che vedeva in Hitler il fallimento di un «nazionalista tedesco» incapace, in quanto tale, di realizzare le speranze prima suscitate di «rivoluzione europea»? Speranze che peraltro, vaticinava ancora Drieu, si sarebbero forse potute orientare verso Stalin e l'Armata Rossa, poiché vi era nel regime sovietico, e nella dottrina che incarnava, la forza, dimostratasi irresistibile, di un'autentica «profezia armata», capace di andare oltre le pur corpose, ciniche e contingenti ragioni della *Realpolitik*.

Molteplici le ascendenze che affiorano in questa singolare teoria delle élite. Tralasciando (ma non troppo) la stessa Repubblica platonica, è una corrente dai diversi rivoli quella che passa, modernamente, da Saint-Simon, Taine, Marx, Engels e giunge a Mosca, Pareto, Michels, per non parlare delle suggestioni presenti in Italia con Filippo Burzio o nella stessa Francia con Emmanuel Mounier. Caillois non è però propriamente né un sociologo né un politologo e nemmeno un filosofo, ed è arduo ricondurre il suo pensiero a un ambito disciplinare organico. Difficile persino collocarlo, nonostante le apparenze, su di un terreno veramente antidemocratico. Eppure, questo teorico così sottile, che sa respirare l'aria fredda e rarefatta delle alte cime, e sopravvivere al gelido «vento invernale» del suo stesso

insofferente pensiero, non è affatto inconsapevole della concreta realtà della storia passata e presente.

Come non vedere, infatti, in quello straordinario saggio apparentemente «storico», *Athènes devant Philippe*, una grandiosa metafora dello scontro che sta opponendo le democrazie occidentali, e segnatamente la Francia, alla incontenibile avanzata del nazismo in Europa? Come non leggere nei tratti del re macedone il subdolo, protervo volto di Hitler? E come non identificare nell'imbelle noncuranza di Atene la stolta politica di Parigi, che partecipò prima alla vergogna del Patto di Monaco e poi precipitò nella catastrofe della guerra e dell'occupazione? «Fu allora che nacque e crebbe al Nord uno spirito aggressivo e accorto che inizialmente la [Atene] fece sorridere, ma presto la spaventò». Di chi sta parlando Caillois? Della Grecia e della Macedonia antiche o dell'Europa del 1938-39? Di Atene, Tebe, Potidea, Olinto, Sparta, o di Francia, Germania, Inghilterra, Cecoslovacchia, Polonia, Unione Sovietica?

E chi sono coloro che «non trovavano il passato di Atene del tutto innocente e, vedendo nella violenza e nella falsità i moventi ultimi della politica, ritenevano che Filippo facesse cinicamente e in grande ciò che si era sempre fatto in piccolo e con una certa esitazione ... Sarcastici nei confronti di una democrazia che pativa le loro frecciate, ammiravano un tiranno che li avrebbe fatti decapitare se fossero stati suoi sudditi» ?

Ma come evitare che la decisione di resistere a Filippo/Hitler non scatenasse di nuovo «quel puro odio tra i popoli che era già costato agli uomini tanto sangue e tante lacrime, e che non produceva altro che risultati effimeri, ottenuti con la violenza e che la violenza avrebbe poi distrutto» ? In queste righe Caillois riassume tutta l'angoscia

di quegli intellettuali che hanno conosciuto gli orrori e le mattanze della prima guerra mondiale; che ancora si domandano come sia potuta accadere una catastrofe che nessuno, nel 1914, immaginava di tali proporzioni; che hanno sotto gli occhi i disastri di una pace imposta con i criteri rancorosi degli egoismi nazionali, capaci solo di attizzare i focolai di nuove guerre.

Ma ecco il voto formulato: che Atene «rompesse solennemente con quella tradizione che metteva le nazioni le une contro le altre. Nessuno avrebbe potuto ... accusarla di avere preferito a volte gli interessi di Atene al diritto altrui. Nella sua lotta contro Filippo avrebbe avuto le mani pulite ... Essa proponeva ai forti, agli audaci, agli austeri di unirsi su tutta la superficie terrestre per instaurare ovunque il loro governo sulla moltitudine dei soddisfatti e dei mediocri». C'è qui la consapevolezza che il nuovo conflitto mondiale possa avere un esito diverso dal primo. Non più l'ottuso e feroce scontro di opposti nazionalismi, ma una guerra di liberazione a difesa dei valori fondamentali della civiltà, come storicamente elaborati dall'Occidente, quelli stessi che il nazifascismo vorrebbe violentemente rovesciare e sopprimere.

Ma chi saranno quei «forti» che sapranno prendere su di sé il peso terribile di quella lotta e di quella speranza insieme? Sembra affiorare - nelle immagini solenni di Caillois - la descrizione eroica e idealizzata di de Gaulle e dei suoi seguaci: «Che l'uomo, quindi, interamente responsabile del suo destino, rendesse conto dei suoi atti solo a quelli che aveva scelto come i suoi pari, coloro che condividevano la sua vocazione e perseguivano con lui un'opera comune ... Che questo atleta, questo artefice prendesse a modello della propria vita non il vegetale prigioniero della terra nutrice, ma

il rapace delle vette ... Avrebbero creato una santa legione di cavalieri celibi». E con chi si identificava de Gaulle se non con Giovanna d'Arco? A quella vivente epopea alludevano i versi di Silvina Ocampo, apparsi sul n. 95 del 1942 della rivista «Sur», nella pagina precedente l'inizio della *Hiérarchie des êtres*: Francia de Juana de Arco, de las celestes voces, / de los querubes de oro, de los más puros goces. I Francia de los Franceses Libres, que ya se arroja / con alas y con túnica azul y blanca y roja ... Repartirán ¡os ángeles la luz de tu aureola. / Para eso está el futuro: un cielo embanderado / fiel y resplandeciente llegará, liberado.

Certo, in Caillois tutto questo assume l'aspetto singolarissimo di un discorso che contempera l'oscuramente oracolare e il razionalmente argomentato. Alcune immagini e parole-chiave nel suo pensiero aiutano a decrittare una riflessione tanto insolita da essere spesso inclassificabile secondo i generi correnti. «Ordine», innanzi tutto, che rimanda certamente agli ordini monastico- militari, e insieme declina una categoria di tipo sia logico (addirittura fisico-matematico) sia storico-sociale, oltre ad avere una valenza schiettamente politica, che si sottrae però all'ovvietà di un presupposto giuridico non meno che al fondamento di un atto di forza originario. Se è vero, come sostiene Carl Schmitt, che sovrano è colui che decide dello stato d'eccezione, qui siamo di fronte a una sovranità affatto peculiare, che *coincide* con lo stato d'eccezione, piuttosto che proclamarlo. Dunque non ha bisogno di *imporsi*, semplicemente *si dà*. Il comando di questa particolarissima autorità è tale in *quanto eseguito*. Tra l'ordine e la sua esecuzione non c'è un prima e un dopo, l'ordine è la sua stessa esecuzione.

Altra parola cruciale, benché non così ricorrente, è «segreto». Il segreto, si sa, nasconde, sia mascherando sia - più sottilmente - esibendo. Ma soprattutto il segreto si intreccia con altre realtà, alle quali conferisce valore e senso particolari. Sbaglieremmo perciò a interpretare quel saggio tanto insolito e persino enigmatico che è *Les secrets trésors* come una bizzarra riflessione di psicologia dell'età evolutiva. Vi è invece il nocciolo di un pensiero che vede nell'elaborazione appartata dell'appercezione della realtà sensibile il crogiuolo dove si forgiavano identità e differenze, valori e significati. Così nella camera oscura della mente, evocata da Proust, affiorano soltanto dopo le immagini che il tempo, un tempo primo, custodiva indistinte. Allora, anche una biglia di vetro smerigliato può trasformarsi in una gemma di inestimabile pregio.

Il segreto è il luogo e insieme la pietra filosofale che opera la trasmutazione alchemica dei valori. Occulta ciò che già c'è nell'apparenza di un non-esserci, l'atto nella sua potenza. In questo senso, è strumento e figura tipica del potere, in particolare del potere nella sua accezione più forte, politica. Avere il potere è propriamente controllare il passaggio, o meglio la metamorfosi, dal possibile all'attuale, dall'idea all'azione, dal soggettivo al collettivo. Luogo magico per eccellenza, dunque, e quindi e ancora una volta politico, il segreto rinvia al nesso, caro a Caillois e al Collège de Sociologie, tra il sacro e il politico, alle ripetute osservazioni sul deficit di sacralità e di mito nelle moderne democrazie, rese così vulnerabili di fronte alle ideologie irrazionalistiche che viceversa diffondono mitografie, secernono suggestioni ambigue e incontenibili di nuove ritualità, dischiudono vertigini la cui presenza formidabile nelle moderne società di massa non si era voluta quasi mai riconoscere.

Ecco allora che anche la sentenza che chiude *La hiérarchie des êtres*: «tra il segreto e la nozione di ordine c'è un singolare e naturale legame» acquista un senso particolare. Non è soltanto l'ovvia convenienza di celare i fondamenti elitari di un potere come quello comunista. È piuttosto il riconoscimento dell'inesprimibilità di una gerarchia che non può mai mostrare se stessa senza annientarsi, poiché né la forza, né il diritto, né il consenso la fondano, ma il segreto legame che si instaura nella comunione dei forti e tra di loro e tutti gli altri. Diventa in tal modo più comprensibile quella altrimenti stravagante osservazione. E d'altronde, che natura ha avuto, storicamente, il regime comunista dell'Unione Sovietica, quello che Churchill chiamò giustappunto «un enigma avvolto dal mistero»? Il paradosso di un sistema che proclamava una democrazia integrale, neppure comparabile a quelle rappresentative dei parlamenti «borghesi» e che tuttavia circondava il suo leader, il ristretto gruppo dirigente, i suoi meccanismi di legittimazione e di cooptazione (ma anche quelli terribili e altrettanto imperscrutabili di eliminazione) della impenetrabilità di un segreto eretto a metodo, un *instrumentum regni* ormai autoreferenziale, assunto a fine di sé medesimo.

Una terza, infine, è «vertigine», tanto importante da essere stata riconosciuta (Marguerite Yourcenar) come centrale nella riflessione teorica di Caillois. Questo concetto è affrontato nella forma «diagonale» che costituisce la cifra peculiare di Caillois. Vi hanno parte la psicologia cognitiva non meno che l'antropologia, la fisica e la sociologia; la teoria dei giochi vi si intreccia con la psicologia sociale e adombra lo strutturalismo *avant la lettre*. Il tutto dominato da un linguaggio insieme secco e prezioso, segretamente allusivo, con tutte le risonanze e i rimandi propri della variazione

musicale, e gli effetti di alone che conosce il discorso poetico, esibiti però con l'algida impassibilità dello scienziato (è noto l'interesse di Caillois per entomologia e gemmologia).

Caillois mostra l'effetto rapinoso della vertigine, sia sugli individui sia sulle masse, gli uni e le altre paralizzati come uccelli dallo sguardo ipnotico del serpente. I primi fatalmente attirati nel vortice della seduzione: del gioco o di una *femme fatale*. Le seconde risucchiate nel precipizio terrorizzante della guerra, attratte - per usare le parole inquietanti di Pessoa nel suo *Livro do desassosego* - dal «medesimo fascino che provano per la propria impotenza. Sono uccelli ammaliati dall'assenza di un serpente. Mosche che volano cieche sui rami fino ad arrivare alla portata della lingua vischiosa del camaleonte». Poiché, come giustamente precisa Caillois con la sua consueta acribia lessicale, la vertigine è un genere plurale, «le forme umane della vertigine sono numerose ... la vertigine può cogliere persino la società e ... non è fuori luogo pensare che la guerra debba a un elemento imprevedibile di questo tipo il fatto di vedersi glorificata, desiderata e forse a volte accolta con fervore come una suprema consacrazione».

Ma forse la vertigine opera anche all'inverso. Non ghermisce soltanto nell'abisso della perdita di sé, dove l'esistenza rivela il suo vero volto di lussureggiante escrescenza che germoglia dalla putredine inesausta della morte. A volte, raramente, segretamente (come l'infanzia che custodisce la memoria dei suoi *secrets trésors*), quei pochi che hanno saputo resistere alla tentazione della vertigine sono allora sollevati verso alte vette, sferzate da venti così gelidi che non permettono all'esistenza di avere altra forma che quella incorruttibile dell'inorganico. E lassù, nell'aria vitrea, che la vita può diventare vera vita, e chi la respira ne

riceve, scandisce *La hiérarchie des etres*, «un'investitura reale, l'ascendente che destina al dominio degli esseri». Un abisso rovesciato solleva in un turbine ascensionale simmetrico a quello che inghiotte. Coloro che ne sopravvivono sono i «forti». La loro consapevolezza condivisa realizza allora quel che sembrava irrealizzabile: la «comunità dei forti». Utopica «terza via» tra democrazia e fascismo, ma anche — perché no? - tra democrazia e comunismo.

Forse era ciò che aspirava a divenire il *rassemblement* con il quale de Gaulle tentò invano, nella forma inevitabilmente subito spuria di un partito tra i partiti, di consolidare dopo la Liberazione il governo della France libre? Non a caso, fallito il tentativo, si ritirò nel suo esilio domestico di Colombey-les-deux-Églises, da cui di nuovo fu tratto nel 1958 per salvare una seconda volta la Francia, questa volta dalla catastrofe algerina. E dieci anni dopo, sentendosi ancora una volta incompreso, avrebbe abbandonato definitivamente la scena pubblica e poco dopo la vita stessa, quasi vi fosse una connessione inestricabile tra il suo essere per la politica — nel senso più alto del termine - e l'essere per se stesso. A mano a mano che il tempo passa, cresce nella riflessione storiografica la consapevolezza del carattere atipico dell'avventura di de Gaulle e dell'epopea che egli incarnò. Al di là di tutte le sue evidenti connotazioni, vi era in essa un *quid* non facilmente riducibile alle pur cospicue qualità carismatiche del suo protagonista. Una modalità di rapportarsi con le masse troppo diversa dai pur numerosi casi di governo personale e/o autoritario degli ultimi due secoli. Motivazioni che sembravano attingere a una sorta di reinvenzione mistica del nesso tra il potere sovrano, il suo territorio e il suo popolo (*La France c'est moi!*), altrettanto lontana dalla democrazia che dai moderni assolutismi. Del resto, l'audace

paragone con Giovanna d'Arco, che la Ocampo nel 1942 — come si è visto - richiamava a proposito della France Libre e che in seguito de Gaulle riferirà addirittura a se stesso, va ben al di là di una banale metafora nazionalista.

Nelle forme politiche della storia si era forse avverato il principio sostenuto da Caillois nella *Hiérarchie des êtres*, quel principio apparentemente tanto astratto da sembrare impraticabile: «La sola autorità stabile è quella che costringe con l'esempio e che si fonda sulla stima e l'ammirazione».

Ringraziamenti

La traduzione e la cura di questo testo nascono da una intuizione di Alfredo Salsano, nell'ambito di una linea editoriale che da tempo aveva accordato spazio, fra gli altri autori, proprio a Caillois. Fu Salsano a suggerirci di rintracciare l'edizione originale messicana, pressoché introvabile, della *Communion des forts*. Purtroppo Salsano non poté vedere la conclusione di quella avventurosa ricerca. Alla sua memoria ora dedichiamo questa prima traduzione italiana integrale del libro, con affetto e rimpianto.

Un particolare ringraziamento va a Dolors Garcés Llobet del Centro de Estudios de México en Italia di Torino, che ha permesso di stabilire gli indispensabili contatti con il Colegio de México; a Pilar Maria Moreno Jiménez della Biblioteca Daniel Cosío Villegas del Colegio de México di Città del Messico, che ha consentito di recuperare il testo originale. Un grazie anche a Paola Crivello che ha permesso di acquisire fonti emerografiche dalla Biblioteca Central de la Facultad de Filosofía y Humanidades dell'Università di Buenos Aires.

Mariolina Bertini, Bruno Bongiovanni, Nicoletta Frola hanno incoraggiato questo lavoro e fornito consigli e osservazioni puntuali e preziose. A loro va il nostro più vivo ringraziamento.

ANNA BALDI

MARCO BRUNAZZI

Indice

Prefazione

LA MATERIA SOCIALE

Sociologia del boia

Morte del boia, Boia e sovrano

Destino del materialismo storico

Vertigini

I tesori segreti

ARDUE VIRTÙ

La severità

L'aridità

Il vento invernale

Destino dell'individualismo, Fondamento dello sforzo collettivo,
Morale della comunità chiusa

Sociologia del chierico

ATTESA DELL'ELITE

Difesa della repubblica

La gerarchia degli esseri. Relazioni e opposizioni tra democrazia, regimi totalitari e nozione di ordine

Atene dinanzi a Filippo

Appendice

I nuovi ateniesi *di Marco Brunazzi*

Ringraziamenti

